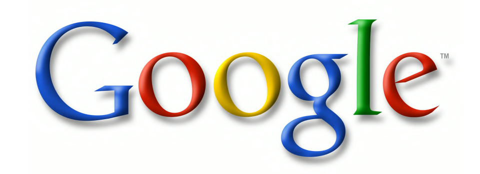
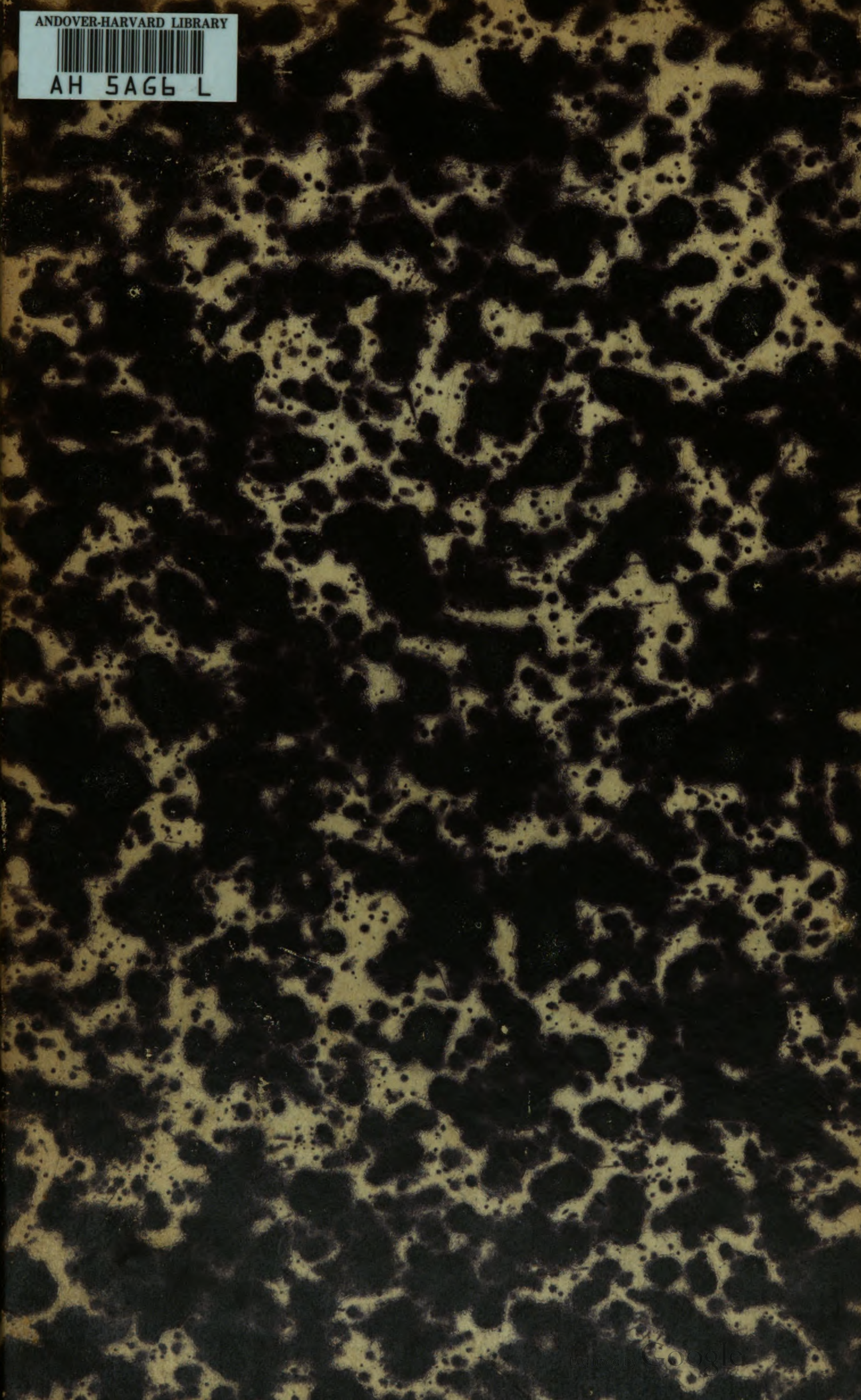




C. Francis –

1857

1. David Fried. Strauss; Charakteristiken & Kritiken &c. Leipzig. 1844.
2. – Do. – Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren &c. Mannheim. 1847.

Charakteristiken

und

Kritiken.

Eine

Sammlung zerstreuter Aufsätze

aus den Gebieten

der

Theologie, Anthropologie und Aesthetik

von

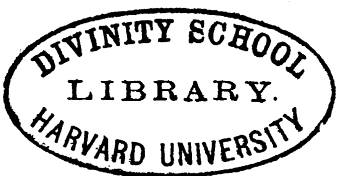
David Friedrich Strauß.

Zweite, wohlfeilere Auflage.

Leipzig.

Verlag von Otto Wigand.

1844.



Vorwort.

Der Gedanke, nachstehende Sammlung zu veranstalten, schreibt sich ursprünglich von dem Wunsche her, den ich hegte, und den mehrere Aufforderungen von außen in mir nährten, die zu Anfang dieses Jahres in den Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst erschienene Abhandlung über Schleiermacher und Daub denjenigen Lesern, welche sich für den Gegenstand derselben mehr als nur vorübergehend interessirt hatten, in besonderem Abdruck in die Hände zu geben. Dieser Wunsch erweckte einen bereits wieder vergessenen älteren, nämlich den, eine Gesammtrecension neuerer Hauptwerke über den Ursprung des ersten Evangeliums, welche vor fünf Jahren in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik zu lesen war, auf ähnliche Weise aus dem Strome der Journalliteratur an's Land zu ziehen. Von hier aus lag es nahe, sich noch weiter umzusehen; wo sich dann Ein und Anderes fand, was geeignet schien, die Sammlung abzurunden und über den Kreis der Theologie hinaus zu erweitern.

Ueber die einzelnen Fächer und Stücke der Sammlung nur wenige Worte.

Mit der Abhandlung über Schleiermacher und Daub, welche die theologische Abtheilung eröffnet, glaube ich allen denjenigen Verehrern des einen

oder andern Theologen etwas Willkommenes geleistet zu haben, welche nicht blindes Schwören auf die Worte des einen und parteiisches Eingenommensein gegen die Verdienste des andern für jede Verständigung unzugänglich gemacht hat. Unbefangenen wird dankbare Verehrung für beide Männer als Grundton der Arbeit nicht entgehen; welcher durch die ausgesprochene Einsicht nicht aufgehoben wird, daß keineswegs der eine durchgängig gegen den andern, sondern ebenso oft dieser gegen jenen im Recht gewesen, daß das Ziel unsrer heutigen Theologie nicht ausschließlich in der Richtung des einen oder andern, sondern nur in der gegenseitigen Ergänzung und Durchdringung beider, eben hiedurch von ihrer Einseitigkeit und Halbheit zu befreienden Richtungen zu suchen sei. Um dies in's Licht zu setzen, mochte bei Schleiermacher, der verbreiteten Kenntniß seiner Schriften wegen, ein kurzer Umriß seines Entwicklungsganges, sammt Hinweisungen auf die Vorzüge und Mängel seiner Leistungen und seines Standpunktes überhaupt, genügen: wogegen bei Daub, dessen Schriften den meisten heutigen Theologen, jüngeren wie älteren, Böhmische Dörfer sind, ein genaueres Eingehen auf den Inhalt derselben unerläßlich war; und es sollte den Verf. freuen, wenn durch die von ihm gegebenen Proben und Erläuterungen mancher Leser sich zu dem Entschlusse bewogen und in der Ausführung desselben unterstützt fände, mit diesen merkwürdigen Denkmälern eines mit den höchsten Aufgaben eben so kräftig als würdig ringenden Geistes sich näher bekannt zu machen. — Die Recension der Rosenkranz'schen Encyclopädie ist die älteste theologische Arbeit des Verfs.; die daselbst über die Stellung und Aufgabe der Theologie und ihrer vornehmsten Disciplinen ausgesprochenen Ansichten sind noch immer die seinigen. — Die Anzeige der Schriften von Sieffert, Schnecken-

burger und Kern über den Ursprung des Evangeliums Matthäi bildet den unmittelbaren Vorläufer der kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu, und legt den Punkt, wo dieses Werk in die vergleichende Kritik der Evangelien eingegriffen, mit besonderer Anschaulichkeit vor Augen. Immer ist es gut, an solchen zusammenfassenden Darstellungen sich wieder zu orientiren, um nicht durch Anderer geschickte Beseitigung oder auch nur Bemäntelung einzelner Schwierigkeiten sich bestechen und die kritische Schärfe des Urtheils abstumpfen zu lassen. Etwas der Art wäre mir in der dritten Auflage meiner Schrift über das Leben Jesu beinahe begegnet. Der Macht des consensus gentium oder wenigstens eruditorum, kann man sich nicht zu allen Zeiten ganz erwehren. Als ich daher mein ungünstiges kritisches Urtheil über das johanneische Evangelium von allen theologischen Stimmführern mißbilligt, und die Aechtheit und Glaubwürdigkeit desselben nicht nur von einem Tholuck und Lücke, sondern beziehungsweise selbst von de Wette gegen mich in Schutz genommen sah: da glaubte ich alle Ursache zu haben, meinem eigenen Urtheile zu mißtrauen, und den Gegenstand in erneuerte Untersuchung zu nehmen. Mitten unter diesen Zweifeln und Ueberlegungen überfiel mich die Nothwendigkeit, schnell eine dritte Auflage meines Werkes zu veranstalten; und da nun in dieser auf die Einwürfe jener Männer Rücksicht zu nehmen war, ich aber anders, als ich im Augenblick denke, zu schreiben — ich darf mich nicht rühmen, zu ehrlich, sondern einfach nicht im Stande bin: so war nicht zu verhindern, daß jenes Schwanken nicht auch in der neuen Auflage bemerklich wurde. Doch, wenn mir auch bei den im ersten Bande desselben behandelten Materien, namentlich den Reden Jesu u. drgl., eine Vereinigung meines kritischen Urtheils über den

historischen Werth der Berichte des in Rede stehenden Evangeliums mit der Festhaltung seines apostolischen Ursprungs zur Noth noch als möglich erscheinen konnte: so stellte sich dagegen bei der Bearbeitung der Wundergeschichten und der Erzählungen von dem Tod und der Auferstehung Jesu die Unmöglichkeit einer solchen Vereinigung auf's Neue heraus; weßwegen der später erschienene zweite Band ohne wesentliche Veränderungen in dieser Hinsicht geblieben ist. Gleichzeitig kam mir Weiße's Schrift über die evangelische Geschichte zu Handen, welche einerseits meine Einwürfe gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums aufnahm und vermehrte, andrerseits durch ihren mißlungenen Versuch, ächt johanneische Stücke in demselben von Zuthaten eines Ueberarbeiters zu unterscheiden, das Dilemma zwischen durchgängiger Aechtheit oder Unächtheit des ganzen Evangeliums, dem sie zu entgehen suchte, um so schärfer wiederherstellte. Und je entschiedener nun das bald darauf erschienene Gfrörer'sche Werk die eine Seite des Dilemma's ergriff, um so gewisser muß es alle diejenigen nach der entgegengesetzten hindrängen, welche sich nicht entschließen können, die Aechtheit des vierten Evangeliums durch die Annahme einer Reihe der gröbsten Selbst- und andrer Täuschungen von Seiten der Handelnden und des Erzählers, durch die Rückkehr nicht etwa zu Paulus'schem, sondern zu Bahrdt'schem Pragmatismus, zu erkaufen. Was hiebei die sich scheinbar so schroff entgegenstehenden Merkmale bald der Aechtheit bald der Unächtheit betrifft, durch welche Weiße zur Theilung des Evangeliums, de Wette zur Suspension des Urtheils veranlaßt wird: so muß man es, wohlerwogen, ungleich denkbarer finden, daß die geschickte Hand eines Späteren ihrem Werke stellenweise den blendenden Schimmer der Augenzeugenschaft zu verleihen im Stande gewesen,

als daß ein, wenn auch noch so vergeßlicher und phantastischer, Augenzeuge dem seinigen ein so durchgängiges Gepräge des Fremdartigen sollte aufgeprägt haben, wie das vierte Evangelium ein solches trägt. Dies ist in Kurzem das Ergebniß meiner weiteren Forschungen über diesen Gegenstand, und so stehe denn die Recension der Schriften von Sieffert u. s. w. zum Zeichen hier, daß, ich mag die Sache überlegen wie ich will, ich immer wieder auf mein erstes Urtheil in derselben zurückgeführt werde. — Die Berührung wichtiger hermeneutischer und kritischer Punkte schien die zwei folgenden kürzeren Aufsätze über Schriften von Mayerhoff und Böhmer einer Stelle in dieser Sammlung werth zu machen, welche sowohl hier als in den folgenden Abtheilungen den mehr nur referirenden Anzeigen versagt worden ist.

Die zweite Abtheilung enthält eine Reihe von Kritiken aus dem Felde des thierischen Magnetismus, mit dessen Erscheinungen sich der Verf. von jeher mit besonderer Vorliebe beschäftigt hat. Diesen Arbeiten, die sonst sämmtlich seinem jetzigen Standpunkte angehören, hat er als Curiosum, mit Rücksicht auf Erwähnungen desselben in seinen friedlichen Blättern und in einer Abhandlung seines Freundes Vischer in den Hallischen Jahrbüchern, einen Aufsatz über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst beigegeben, welcher sich aus einer früheren, noch in seine Studentenjahre fallenden Uebergangsperiode herdatirt.

Zur dritten Abtheilung, die unter der Rubrik der schönen Literatur Beurtheilungen der Werke von Hoffmeister und Hinrichs über Schiller und eines Romans über das Leben des Spinoza von Auerbach enthält, paßt der abschließende Aufsatz über Hirzel's Classiker in den niederen Gelehrten-

schulen streng genommen nicht; ebensowenig jedoch hätte er in eins der früheren Fächer gepaßt; für ihn ein eigenes veranstalten mochte ich nicht; ihn weglassen gar nicht: so schien er nicht unpassend den Schluß zu machen.

Keine der hier abgedruckten Arbeiten ist ohne sorgfältige Durchsicht und manchfache Verbesserungen geblieben, welche sich von der Vertilgung von Druckfehlern, die bei'm Abdruck von Manuscripten in entfernten Zeitschriften niemals fehlen, von Hebung kleinerer oder größerer Mängel im Ausdruck und Versehen im Inhalt, bis zur Ausfüllung bemerklich gewordener Lücken und Einschaltung ganzer Abschnitte — letzteres besonders in der Abhandlung über Schleiermacher und Daub — sich erstrecken. Wobei, wie sich von selbst versteht, die Gränze durch die nöthige Sorge gesteckt war, die ursprüngliche Farbe und Eigenthümlichkeit der einzelnen Arbeiten, zumal der früheren, nicht zu verwischen.

Und so übergebe ich denn diese Sammlung getrost dem Publicum. Wohlwollende werden die Theilnahme, welche sie diesen Arbeiten in ihrer Zerstreuung geschenkt, den gesammelten nicht versagen; Andern sollte, wie ich hoffe, unter so Vielerlei doch wohl dies oder jenes genießbar sein; die Abgeneigten endlich werden sich ja wohl auch dieses Buch in ihrer Weise zu Nutze zu machen wissen.

Stuttgart, den 8. August 1839.

D. F. Strauß.

Inhalt.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Zweite Abtheilung.

Zur Wissenschaft der Nachtseite der Natur.

Dritte Abtheilung.

Zur schönen Literatur.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

I.

Schleiermacher und Daub,

in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit.

[1839.]

Wie die meisten Zweige des geistigen Lebens unter den Deutschen — Poesie, Philosophie, Geschichtsforschung — in den letzten acht Jahren bedeutende Verluste erlitten haben durch das Ableben der Männer, welche, noch im vorigen Jahrhundert emporgewachsen, die neue Epoche begründen halfen, deren Früchte wir jetzt genießen: so sind auch in die Annalen der Theologie aus diesen Jahren zwei bedeutende Todesfälle eingetragen: Schleiermacher ist zuerst, und bald nach ihm Daub, dahingegangen.

Beide Namen stehen zunächst in sehr ungleichem Verhältniß zur litterarischen und sonstigen Celebrität. Schleiermacher, seit einer langen Reihe von Jahren in der Hauptstadt des protestantischen Deutschlands in der gedoppelten Wirksamkeit des akademischen Lehrers und des Geistlichen thätig: die Woche hindurch umdrängt von einer Schar begeisterter und lernbegieriger Schüler, die jährlich aus allen Theilen des Vaterlandes sich um sein Katheder versammelten; am Sonntag eifrig gesucht von einem gewählten Kreise von Zuhörern, die sich von Keinem so, wie von ihm, in der Erbauung belehrt und in der Belehrung erbaut fanden; durch die wachsende Anzahl seiner Anhänger in ganz Deutschland mit jedem Jahre einflußreicher und bedeutender. Einen noch längeren Zeitraum hindurch, als Schleiermacher in Berlin, lehrte Daub in dem anmuthigen Heidelberg; aber an einer Universität, an

welcher die Anzahl der Theologie Studirenden jederzeit nur gering war, an Daub's philosophischen Vorlesungen zwar allgemeinerer Antheil genommen wurde, die Mittelzahl seiner Zuhörer jedoch die Zwanzig nicht überstieg. Von auswärts kamen wohl Juristen und Mediciner nach Heidelberg, aber Theologen wenige, und diese, in früheren Zeiten wenigstens, eher um das exegetische Haupt des Rationalismus, als um Daub zu hören; dieser galt als Anhänger der Naturphilosophie und später der Hegel'schen; wer daher von jungen Theologen in dieser Richtung angezogen war, ging eher nach Berlin, wo er den philosophischen Meister selbst, und in der Theologie Marheineke hören konnte. Dafür genoß aber in dem engeren Kreise von Zuhörern und Freunden, der sich abwechselnd um ihn bildete, Daub die höchste Verehrung; begabte Köpfe, und nicht Studirende blos, sondern auch weiter Vorgeschrittene fanden sich durch ihn auf ganz einzige Weise angeregt und wissenschaftlich gefördert; bisweilen wurden einzelne Stimmen solcher Huldigung laut: Marheineke und Rosenkranz wiesen auf Daub als einen Altmeister tiefsten Denkens, als einen Kirchenvater unserer Zeit hin, und die Hegel'sche Schule ermangelte in Folge dessen nicht, dem Manne als einem wahren Magus im Süden eine tiefe Verehrung zu zollen; aber es hieß wahrhaftig: ὃν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε — denn gehört hatten ihn die Wenigsten, und gelesen noch Wenigere.

Darin nämlich liegt eine weitere Ungleichheit des Verhältnisses beider Männer zur Oeffentlichkeit, daß Schleiermacher, wie mündlich, so durch seine Schriften, weit umher wirkte, während die wenigen, die von Daub bei seinen Lebzeiten erschienen, für die Meisten Bücher mit sieben Siegeln waren. Schleiermacher hatte seine erste Anregung in einem Kreise empfangen, welcher eben so sehr oder noch mehr der Kunst als der Wissenschaft angehörte: neben Fichte und Schelling waren es vornehmlich die Schlegel, Novalis und Tieck gewesen, an deren Umgang und Bestrebungen seine Kraft

sich entzündet und sein Geschmack sich gebildet hatte. Daher hatten seine ersten Schriften, die Reden über die Religion, die Monologen, eine poetisch-rhetorische Farbe, späterhin die Weihnachtsfeier, in Folge der Platonischen Studien, sogar eine dialogisch-novellenartige Form, und auch nachher noch hat Schleiermacher in seinen mancherlei Sendschreiben, und selbst in seinen größeren wissenschaftlichen Werken, mehr als andere Gelehrte der Ausprägung der Form und Darstellung besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Kann man nun gleich nicht sagen, daß er in irgend einer von jenen dem Künstlerischen zustrebenden Formen sich mit eigentlicher Leichtigkeit bewegt hätte; ist vielmehr in den Reden und Monologen das hin und wieder gezierte Rhetorisiren, später das oft geschraubte Platonisiren seines Styls zu tadeln, und wenn selbst von seinen Predigten diejenigen, deren Herausgabe er selbst besorgte, an einer nur selten überwundenen Trockenheit der Darstellung und Schwerfälligkeit der langgezogenen Perioden leiden: so war doch durch jene ästhetische Form seiner ersten Schriften außer den eigentlich Wissenschaftlichen der weitere Kreis der Gebildeten zum Mitgenusse von Darstellungen eingeladen, die auch durch ihren Inhalt — Betrachtungen über das Wesen des Menschen, der Religion, die Bedeutung des Christfestes — dem allgemeineren Interesse nahe lagen; um so weniger konnten in dem engeren Kreise der Gelehrten und insbesondere der Theologen Schriften unbeachtet bleiben, welche den wissenschaftlichen Kern, statt hergebrachtermaßen durch eine rauhe scholastische Schale zurückzuschrecken, in zierlich gearbeiteten romantischen oder Platonischen Gefäßen darreichten. Tritt nun diese ästhetische Gestaltung der äußeren Form in Schleiermacher's eigentlich wissenschaftlichen Werken mehr zurück: so werden diese nur um so anziehender durch das Hervortreten einer tiefer liegenden Vortrefflichkeit. Wie nämlich manche Schriftsteller, unerachtet alles Aufwandes an Farben und Bildern, mit denen sie ihren Ausdruck schmücken, doch keine Anschauung im Gemüthe des Lesers hervorzurufen im Stande

sind: so ist dagegen im einfachsten wissenschaftlichen Ausdrucke Schleiermacher's Denken immer von höchster Anschaulichkeit. Es ist ein geistiges Linienziehen und inneres Zeichnen: es werden äußerste Punkte angenommen, zwischen welchen sofort das mittlere Feld vermessen wird; Eintheilungen gefunden, die sich schneiden; ein geschichtlicher Verlauf sowohl der Länge als der Breite nach getheilt, mit einem Netze von Knotenpunkten überzogen; Reihen aufgestellt, die sich vom Größten zum Kleinsten und umgekehrt ins Unendliche verlaufen u. s. f. Namentlich die Eintheilungen Schleiermacher's lassen sich daher zum größten Theile wirklich zeichnen: z. B. die der Religionen nach ihren Stufen und Arten, die der Ketzereien, der Tugenden, Pflichten u. s. f.; weswegen ich denn in meiner Vicariatszeit, im eifrigen Studium der zweiten Auflage von Schleiermacher's Dogmatik begriffen, eines Tages meinem Nachbar, zu dessen nicht geringer Verwunderung, ein Heft mit sauberen Zeichnungen überreichte, das den Titel führte: Kupfer zu Schleiermacher's Werken. Lag in dieser Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Darstellung Schleiermacher's ein höchst einladender Reiz: so boten auch dem Verständniß der Leser — wenngleich Werke, wie die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, der allzu compacten Darstellung wegen, nur für Wenige bis ins Innerste zugänglich waren, und der Schleiermacher'schen Glaubenslehre auch jetzt noch nicht Viele auf den Grund sehen — dennoch boten Schriften, wie das Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos, wie die kurze Darstellung des theologischen Studiums, später der kritische Versuch über die Schriften des Lukas und die verschiedenen Abhandlungen über theologische, philologische, philosophische, namentlich moralische Gegenstände, in der berliner theologischen Zeitschrift und den Denkschriften der Akademie, dem gelehrten Publikum so viel Anregendes und Verständliches, daß dem ausgedehntesten Bekanntwerden ihres Verfassers, der überdies noch den Platon deutsch reden oder dessen

deutsche Leser griechisch denken lehrte, von dieser Seite nichts im Wege stand.

Von einem künstlerischen Bestreben nun neben dem wissenschaftlichen, von absichtlich ästhetischer Gestaltung seines Vortrags, war Daub weit entfernt. Ihm war das Schreiben lediglich Fixiren des Gedankens; diesen, oder den Gegenstand, ließ er in sich gewähren, und wie derselbe sich in seinem, an das Denken in seiner strengsten Form gewöhnten, Geiste gestaltete, so wurde er, ohne vorgängiges Umhängen eines rednerischen Gewandes, in seiner ganzen Rauheit und Straffheit auf das Papier geworfen. Das Lehrbuch der Katechetik, seine erste Schrift, gibt auf jeder Seite Kant als den Lehrmeister des Verfassers, auch in sprachlicher Hinsicht, zu erkennen, der übrigens seinen, dießmal mehr praktischen als wissenschaftlichen, Gegenstand mit ziemlicher Beredtsamkeit entwickelt; die folgenden Abhandlungen in den Studien und den Heidelberger Jahrbüchern tragen die Spuren des warmen Frühlingsanhauchs der Naturphilosophie auch im Styl an sich; aber statt nun in solchem Deutsch, ist sein erstes Hauptwerk, die Theologumena, in einem zwar schönen, doch durch das Mißverhältniß zu dem modern-speculativen Inhalte schwierigen Latein abgefaßt; die nachgesandten Vorlesungen, die, weil aus Nachschriften des von Daub Gesprochenen erwachsen, sich sehr populär und verständlich halten, führen nicht in das Innere des Systemes ein, sondern bleiben bei der Einleitung stehen; von jetzt an aber verliert der Daub'sche Styl seine Flüssigkeit immer mehr: er ist im Judas bereits verholzt, und in den folgenden Arbeiten vollends versteinert. Man kann das Schwierige in Daub's Schreibweise als die Unerbittlichkeit des Gedankens gegen das Wort und des Wortes gegen das Verständniß bezeichnen. Wie nämlich Daub sich selbst zumuthete, oder vielmehr, was ihm für sich ganz natürlich war: einen Hauptgedanken als Hauptsatz, ungeirrt durch alle möglichen durchkreuzenden Nebengedanken und Nebensätze, bis zum Abschlusse der Periode festzuhalten; ein zu

mehreren Satzgliedern gehöriges Zeitwort aus dem letzten Gliede, dem er es in römischer Weise aufzusparen liebte, zu allen übrigen in Gedanken herauszuholen; an einem Artikel nicht scheu zu werden, der einen, durch die längste Reihe von Accusativen, Präpositionen und Adjectiven bestimmten Infinitiv zum Substantivum machen sollte: das und noch mehr muthete er auch seinen Lesern zu — und das war freilich allzuviel. Denn selbst das gleiche Maß von Geisteskraft beim Leser wie beim Schriftsteller vorausgesetzt, wird es doch dem ersteren jederzeit schwerer sein, vom fremden Ausdrucke zum fremden Gedanken hindurchzudringen, als es dem letzteren war, dem eigenen Gedanken den eigenen Ausdruck zu verleihen; z. B., während es dem Schriftsteller keine Schwierigkeit macht, ein Zeitwort, das zu einer Reihe von Satzgliedern gleichmäßig gehört, beim ersten, zweiten, dritten Gliede im Sinne zu behalten und erst beim letzten hinzuschreiben: so wird hingegen der Leser jene zeitwortlosen Satzglieder zuerst ohne rechten Verstand durchlaufen, bis ihm endlich am Schlusse der Periode ein Licht aufgeht, wo er aber nun den Anfang, den er, weil nicht verstanden, auch nicht behalten hat, von Neuem lesen muß. Dergleichen Schwierigkeiten und Anstöße kehren in Daub's Schriften allzuhäufig wieder, oder vielmehr sie dauern in denselben zu ununterbrochen fort, als daß sie nicht den bei Weitem größten Theil nicht allein der blos gebildeten, sondern selbst der gelehrten Leser zurückschrecken sollten, welche durch dies beständige Nichtverstehen und die Nöthigung, alle paar Schritte wieder umzukehren und im Kreise zu gehen, schwindlich geworden, sofort keinen Sinn mehr weder für die Gediegenheit des Inhalts, noch auch nur für die rhetorischen Tugenden der Form übrig behalten, die doch jedesmal da sich einstellen, wo das arbeitende Denken des Verfassers bei einem Ergebniß angekommen, in poetischen Bildern wetterleuchtet, oder über die Aermlichkeit und Erbärmlichkeit gegnerischer Standpunkte hinziehend, bald in pathetischen Schlägen, bald in ironischem Kollern donnert. Doch diese zunächst

äußere Eigenheit der Daub'schen Schreibweise reicht auch in das Innere seiner Denkweise hinein, oder geht vielmehr aus der Eigenthümlichkeit von dieser hervor. Letztere besteht darin, daß Daub mit seinem Denken immer im Innersten der von ihm gedachten Gegenstände sich bewegt, deren Herzen und Nieren, nicht Arme und Beine oder gar umgenommene Gewänder, vor seiner Anschauung hat, und sie demgemäß auch bezeichnet. Wie aber der Reisende nicht leicht von Jemand erkannt werden würde, der etwa statt von einem Polizeibeamten nach Größe, Alter, Statur, Farbe des Gesichts und der Haare, vielmehr von einem Arzte nach der Beschaffenheit seiner Lunge, seines Magens, Mischung seines Blutes u. dgl. signalisirt wäre: so fällt es auch dem Leser Daub'scher Schriften nicht eben leicht, in der empirischen Mystik, oder dem abstract=selbstständigen Subject als vorausgesetztem in der Bestimmtheit des erscheinend=selbstständigen, den Supranaturalismus, in der mystischen Empirie, oder dem vorausgesetzten erscheinend=selbstständigen Subject in der Bestimmtheit des abstract=selbstständigen, den Rationalismus wiederzuerkennen. So weit entfernt eine solche Ausdrucksweise bei Daub davon ist, ein starrer, oder gar angelernter, Formalismus zu sein, wie sie vielmehr die selbstgeschaffene Form seines Denkens und durch und durch von demselben durchdrungen ist: so tritt hier doch dasjenige ein, was Hegel in dem köstlichen Briefe an Hinrichs (Werke 17. Bd. S. 509. ff.) an einer Schrift von diesem lobend tadelt, daß sein Gang in derselben eine Vertiefung in den Inhalt sei, der gediegen fortwalte, ohne dem Leser Ruhepunkte der Reflexion zu geben, dergleichen durch historische und subjective Einschnitte und Hinweisungen zu erreichen gewesen wären, mittelst welcher die für sich runde Sache gegen den Leser hingekehrt werde, der sonst sage, er wisse nicht, wo er sie anfassen, was er mit derselben anfangen solle. Und nicht blos mit Rücksicht auf ungeübte Leser empfiehlt Hegel eine solche Darstellungsweise: sondern auch für sich und die Kenner der Speculation wünscht er von jenen Zuthaten

etwas; denn auch ihn selbst würde es, wie er ehrlich gesteht, große Anstrengung kosten, sich durch das Einzelne eines in jener strengen Weise geschriebenen Werkes vollständig durchzulesen. Wenn Hegel dieß von sich gesteht: dürfen wir uns wundern, daß die Anderen, noch abgesehen von den Schwierigkeiten des Inhalts, schon durch die Strenge der Form vor den Daub'schen Schriften zurückgeschreckt wurden?

So, der eine von einer zahlreichen wissenschaftlichen Jüngerschaft, wie von dem größeren Publikum gekannt und verehrt, der andere dem letzteren unbekannt, und auch in der Schule, deren theologisches Haupt er war, mehr verehrt als gekannt, jeder übrigens von den Seinigen eben so hoch als der andere von den Seinen gestellt und gehalten: war jeder von den beiden Männern von der Anhängerschaft des andern auf eine dem Urtheile der seinigen völlig entgegengesetzte Weise beurtheilt. Den speculativen Theologen war Schleiermacher — und ist es den meisten noch jetzt — ein Sophist; sie blicken von der Höhe ihres absoluten Begriffs mit Verachtung auf seinen subjectiven Standpunkt des Räsonnirens, endlichen Denkens, negativer Dialektik, auf seinen in niedrigen Regionen sich umtreibenden Scharfsinn, vollends auf sein Princip des Abhängigkeitsgefühls herunter, das zwar wohl einen Hund vom Ofen, keineswegs aber die Religion, am wenigsten die christliche und deren Wissenschaft, aus dem Nichts in das Sein hervorzulocken taugen möge; dabei werden Schleiermacher'n vielfache Talente, namentlich die Darstellung betreffend, worin ja die Sophisten von jeher ihre Stärke gehabt, nicht abgesprochen, der große Anhang aber, den er gefunden, außer jenen Talenten vornehmlich noch aus der Flachheit, Seichtigkeit, Denkschwäche, wohl auch Eitelkeit, des größeren Theils der Zeitgenossen erklärt. — Noch ungünstiger beinahe fällt das Urtheil aus, das Schleiermacher's Anhänger über Daub, soweit sie überhaupt auf ihn Rücksicht nehmen, zu fällen pflegen. Vor Allem ist er ihnen ein Philosoph in der Theologie, was nach den Grundsätzen ihres

Meisters ein schweres Vergehen ist; derselbe hat gesagt, daß das bestimmte philosophische System, welchem Daub zugethan war, die Gemeinde mit dem unprotestantischen Gegensatze von exoterischer und esoterischer Lehre, mit einer Hierarchie der Speculation bedrohe; daß gedachtes System pantheistisch und unchristlich sei, wissen sie selbst; zudem urtheilen sie, daß Daub dieses System mehr formalistisch als frei handhabe, und so wenig man eine bedeutende Denkkraft in dem Manne in Abrede zu stellen sich getraut, so glaubt man ihn doch mit Lächeln denjenigen Denkern zuweisen zu dürfen, die — was ja manchem der tiefsten begegnet sei — sich hin und wieder selbst nicht verstanden haben.

Um diese sich so schneidend entgegengesetzten Urtheile selbst wieder zu beurtheilen, müssen wir den Männern, welche sie abschätzen, näher treten, und zwar so, daß wir zuerst jeden für sich in seiner wissenschaftlichen Entwicklung und nach der Reihe seiner vornehmsten theologischen Schriften betrachten.

---

1. Schleiermacher.

Schleiermacher war, wie bekannt, in der Brüdergemeinde erzogen. „Frömmigkeit — sagt er selbst in dieser Hinsicht — war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt wurde, mein Geist athmete, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte" (Reden über die Religion, S. 14 der dritten Ausg.). Aber sein geistiges Leben drängte sich nach der Freiheit, dem Lichte hervor, und bald begann er „losgespannt aus dem Joche durch eigenen Muth, freimüthig und von jedem Ansehen unbestochen die Wahrheit zu suchen" (Ebendas., Zueignung S. V). In seinem theologischen Studium noch durch Semler's Schriften und Nachwirkung in Halle belehrt, den biblischen Kanon und das kirchliche Dogma nicht als ein absolutes, göttliches Sein, sondern als ein ebenso menschlich gewordenes, hiemit der Kritik bedürftiges, zu betrachten; zugleich von der philosophischen Bewegung ergriffen, welche damals in unaufhaltsamer Fortwälzung die Stadien von der Vernunftkritik durch den Idealismus zur Naturphilosophie durchlief, und in diesem Uebergange namentlich aus Spinoza Nahrungsstoffe an sich zog, — traf Schleiermacher im entscheidendsten Wendepunkte seiner Entwicklung mit den jugendlichen Häuptern der eben damals sich bildenden romantischen Schule, den Schlegels, Tieck und Novalis, zusammen.

Je weiter in seinem Verlaufe das achtzehnte Jahrhundert, auch in Deutschland, in Zerstörung des Alten und Auf-

lösung des Bestehenden vorwärts schritt; je mehr aus der Religion alles Trübe, aber damit auch alles Tiefe verbannt wurde, aus der Sitte der Zwang, aber mit ihm zugleich der Ernst sich verlor, und ein geistiger Thauwind und lauer Regen die schmelzenden Eismassen in ein breites Gewässer verwandelte; desto emsiger arbeitete anderseits der Geist, der allgemeinen Ueberschwemmung, dem Andrange der als Auctorität wie als Aufklärung gleich geistlos gewordenen Welt, neue Burgen, und festere als die so eben zerfallenen, entgegenzustellen. Die Poesie zuerst, während die Religionswissenschaft noch lange im negativen Geschäfte des Niederreißens begriffen war, legte durch Lessing und Göthe mit gewaltigen Quadern einen neuen Grund, und die Philosophie gab durch denselben Mann, der die Schlösser der theoretischen Vernunft kritisch in die Luft sprengte, ihrer praktischen Seite einen neuen Unterbau. Hatte die Vernunftkritik zwar bereits alle Verarbeitung innerhalb der Ringmauern des Ich verlegt, doch aber den rohen Stoff noch von außen zu beziehen räthlich gefunden: so unternahm der auf sie folgende Idealismus der Wissenschaftslehre das Wagstück, jede Verbindung mit der Objectivität abzubrechen, und das Ich rein für sich als unerobernliche Veste zu behaupten. Dabei kam es natürlich vor Allem auf unerschöpfliche Vorräthe und unversiegende Brunnen an. Als solche wiesen sich jedoch die des Ich mit Nichten aus: seine Quellen, von außen, wenn auch unterirdisch, kommend, konnten vom Feinde abgegraben werden; seine Vorräthe, wenn auch noch so nachhaltig, mußten zuletzt auf die Neige gehen. Was war zu thun?

Die Sprödigkeit des Idealismus gegen die Objectivität als Natur hatte, wohl erwogen, ihren letzten Grund nur in dem Mangel an einem lebendigen Begriffe von derselben; es war die noch nicht völlig überwundene mechanische Naturansicht, was ihn alles Leben und alle Wahrheit einseitig im Ich suchen hieß. War daher eine lebensvollere Naturansicht gewonnen, so war diese Schranke überwunden, und man konnte

nach dem Muster Spinoza's, dessen gewaltigen Geist man zur Befreiung aus der Enge des Idealismus hauptsächlich heraufbeschwor, aber mit besserem Grunde und in höherer Weise als er mit seiner noch sehr unlebendigen Vorstellung von derselben, die Natur gleicherweise wie den Geist als die beiden Modificationen und Offenbarungsformen des Absoluten fassen. Und dies zwar entweder so, daß das Denken, über Subject wie Object sich erhebend, im Absoluten die Einheit beider und die ewige Geburt aller Dinge aus derselben philosophisch anschaute; oder daß es, innerhalb des Subjects stehen bleibend, das kranke Ich in die heilende Nacht der Substanz zu versenken, die verzauberte Natur durch die Intelligenz zu erlösen, bald in schmelzender Poesie sich sehnte, bald in phantastischer sich anheischig machte. — Abgesperrt hatte man sich ferner zwar gegen die knöcherne Orthodoxie, die lederne oder schlüpfrige Sitte, und die wässrige Verständigkeit der Gegenwart und nächsten Vergangenheit; vielleicht aber lag weiter rückwärts in der Vorzeit eine bessere Religion, eine schönere Sitte; jedenfalls erschien sie so im Reflexe der sehnsüchtigen Erinnerung des Ich: die Romantik wurde nach dieser Seite Reproduction des Mittelalters. Sein frommer Glaube, seine innige Liebe, die tiefe Mystik seiner Kunst, als Architektur, Malerei und Poesie, wurde begierig wieder hervorgesucht; Novalis sang Marienlieder, Tieck entfaltete in seinem Octavianus und seiner Genoveva die ganze Glaubensinbrunst, Liebesgluth und Farbenpracht der Ritterzeit vor den befremdeten Augen und Herzen einer kalt und grau gewordenen Gegenwart. Aber was alle diese Herrlichkeit wieder ins Dasein rief, war das im Idealismus seiner Selbstmacht inne gewordene Ich: die erneute Wirklichkeit des alten Glaubens und Liebens war eine lediglich subjective, von der untergegangenen wahren Realität derselben eben so verschieden, wie etwa von einem mittelalterlichen Dome, der seine Säulen, Thürme und Zierrathen in steinerner Dauerhaftigkeit vor uns hinstellt, ein Tonstück verschieden ist, das vielleicht ein ähnliches System

von Verschlingungen, Spitzen und Bögen, aber als ein im Entstehen verschwindendes, im flüchtigen Elemente des Klanges, uns zu vernehmen gibt. Das begabte Ich war es, welches diese, die Substanz des alten Glaubens enthaltenden Töne in sich sowohl erklingen als verklingen ließ; und als diese Macht über die Substanz, als die verflüchtigende Bewegung, der es weder mit der Substanz, noch auch mit sich selbst, sondern eben nur mit diesem Mitnichtsernstmachen Ernst ist, kam das Ich in der romantischen Ironie zum Selbstbewußtsein und Selbstgenuß.

Schleiermacher fühlte weder genug philosophischen Beruf in sich, um der ersteren, noch künstlerischen, um der letzteren Richtung sich anzuschließen; aber ein starker religiöser Trieb war von Hause aus in ihm, und seine Studien waren theologische: so unternahm er, von Seiten der Religion umbildend auf das Zeitalter einzuwirken. Aber von dem katholisirenden Wesen seiner Freunde hielt ihn seine protestantische Natur und Erziehung fern; ebenso war jedoch die Auctorität des biblischen Buchstabens für ihn längst vernichtet; die Vernunftbeweise, auf welche die alte Metaphysik eine natürliche Religion hatte gründen wollen, waren ihm durch die kritische Philosophie darniedergeworfen; durch die intellectuelle Anschauung des Idealismus war das Ich seiner selbst als des Absoluten bewußt geworden. Aber war es denn wirklich nur das Ich, das in jenem geheimnißvollen Acte sich selbst anschaute? Das empirische Ich, war die Behauptung, bekomme sich darin als reines, durch kein Nichtich beschränktes, zu schauen; erst im Herabsinken vom reinen Ich zum empirischen sollte auf unbegreifliche Weise jene Hemmung, jener Anstoß hinzutreten, dessen an sich rein negatives Wesen sich als positives, als Welt, uns vorspiegle. Allein ist denn das Innewerden dieses Anstoßes nicht eben so ursprünglich als das des Ich? und ist es wirklich nur ein Anstoß, eine Schranke, hinter der, statt des gemeinten plus ein minus steht? „Ein Zusammentritt des allgemeinen Lebens mit dem besondern, die

heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft" (Reden über die Religion, S. 73) ist es vielmehr, aus welcher allein unser ganzes Leben und Bewußtsein hervorgeht; eine Vereinigung, welche, weil in ihr Bewußtsein und Gegenstand Eins sind, selbst nicht in das Bewußtsein fällt, sondern nur im Entfliehen, im Auseinandertreten ihre Spuren in demselben zurückläßt. Jene ursprüngliche Einheit in jedem Augenblicke des wirklichen Daseins wiederherzustellen bemüht, wird das Ich bald die Gegenstände sich, bald sich den Gegenständen einbilden, d. h. bald vorstellen und erkennen, bald handeln; oder wird es seiner selbst als des von der Gegenständlichkeit bestimmten und hinwiederum sie bestimmenden innewerden, was zwar, wenn es ein vermitteltes, ein sich selbst gegenständlich Werden ist, selbst wieder zum Erkennen gehört, als unmittelbares aber ist es Gefühl und bildet als Drittes zum Erkennen und Thun eine eigene Reihe geistiger Thätigkeit. Sofern nun im Gefühle nur irgend eine einzelne Bestimmtheit des Ich, die Einwirkung eines oder mehrerer Gegenstände als solcher, sich abdrückt, ist das Gefühl ein endliches, weltliches; sofern aber in demselben „das gemeinschaftliche Sein und Leben des Ich und des All" nachklingt, sofern wir „die einzelnen Momente des Gefühls haben als ein Wirken Gottes in uns mittelst des Wirkens der Welt auf uns" (Reden über die Religion, S. 77): so ist es das fromme Gefühl. Und ein solches ist jedes einzelne, wodurch auch immer zunächst erregte, Gefühl zu werden bestimmt; wie im Erkennen der Gedanke des Absoluten, im Handeln das Absolute als Wille, das Höchste und durchgängig Bestimmende werden soll: so ist die Gefühlsseite im Menschen nur dann erst vollkommen ausgebildet, wenn in jeder Gefühlserregung das Ich sich nicht von diesem oder jenem endlichen Ding oder Verhältniß allein, sondern durch dasselbe vom Universum bestimmt findet. Diese Bestimmtheit des Gefühls ist das Erste und Wesentliche in der Religion; Begriffe und Lehrsätze entstehen erst in zweiter Ordnung, durch Reflexion auf das Ge-

fühl, und sind durch dieses keineswegs so durchaus und nothwendig bestimmt, daß nicht ein und dasselbe Gefühl in sehr verschiedenen Sätzen ausgesprochen werden könnte.

Indem Schleiermacher auf diese Weise nicht im Priesterrock, sondern im Philosophen- und Rhetors-Mantel auftrat, und sich von „den barbarischen Wehklagen ferne hielt, durch welche die Altgläubigen die eingestürzten Mauern ihres jüdischen Zion und seine gothischen Pfeiler wieder emporzuschreien" suchten (Reden über die Religion, S. 4): konnte er von den gebildeten Verächtern der Religion, an welche er sich wandte, vorerst ruhiges Gehör sich versprechen; und indem er ihnen die Religion nicht als todte Satzung von außen aufdrang, sondern ihre lebendigen Wurzeln im tiefsten Innern des Menschen nachwies — wornach, die Religion in sich ertödten, als ein Act der Selbstverstümmelung, wie das Ausreißen eines Auges oder eines edeln Eingeweides, erschien —: so konnte er auch Eindruck zu machen hoffen, der um so nachhaltiger sein mußte, als hier nicht, wie in der katholisirenden Romantik, ein blos formelles und spielendes Reproduciren des Versunkenen, sondern der ernste Versuch war, die Religion, mit Aufopferung der veralteten Formen, von innen heraus neu zu beleben. Sofern es eben diese bestimmten Gestaltungen der Religion waren, an welchen die Aufklärung Anstoß nahm: so führte Schleiermacher sie auf ihren ersten noch formlosen Zustand, im Gefühl, zurück, wie man ein altmodisch gewordenes goldenes Gefäß einschmilzt, und es so alle beliebigen neuen Formen anzunehmen befähigt. Die Zeit mochte die christlichen Dogmen nicht mehr: die Dogmen sind nicht die Religion! sagte Schleiermacher; sie sind höchstens ihr Gewand, das sie wechseln kann. An der Bibel war Manches anstößig geworden: keck es ausgeschieden! rief Schleiermacher; ist doch die Bibel nicht das lautere Metall, sondern nur das Erz, in welchem dasselbe mit verunreinigenden Stoffen untermischt erscheint. Kein Buch, kein todter Buchstabe, sollte fortan als Quelle der Frömmigkeit gelten;

ursprünglich sollte sie sich in Jedem aus jener intelligibeln Berührung des Ich mit dem Universum erzeugen; die ganze Welt in der Fülle ihrer Erscheinungen, die innere des Gemüths wie die äußere der Natur und Geschichte, sollte eine große Gallerie religiöser Bilder, von jedem endlichen Gegenstande eine Perspective zum Unendlichen geöffnet werden.

Sofern das Universum in seiner Unendlichkeit auf unendlich verschiedene Weise angeschaut, das Verhältniß des Menschen zu demselben in unendlich verschiedenen Formen aufgefaßt werden kann: ist eine unendliche Mannigfaltigkeit von Religionen möglich; diese, je nachdem vom Universum entweder nur die eine oder andere Kraft ohne Rücksicht auf das Ganze, oder das Ganze zwar, aber noch in der Vielheit seiner verschiedenen und entgegengesetzten Elemente, oder endlich dasselbe in seiner Alles befassenden Einheit, als das Absolute empfunden wird, bilden sie eine Stufenreihe, als Fetischdienst, Polytheismus und Monotheismus: keineswegs jedoch verhalten sich einige Religionen oder gar nur Eine zu allen übrigen wie die wahre zu den falschen; sondern jede ist wahr an ihrem Orte, sofern sie die Art und Weise ist, wie an einer gegebenen Stelle des Raumes und der Zeit, und unter den Bedingungen der Nationalität und Individualität, das Universum empfunden wird. Die einzelnen Religionen innerhalb jener Stufen oder Arten bilden sich nun so. Von den unendlich verschiedenen Beziehungen des Ich zum Unendlichen kann die eine oder andere herausgegriffen, und alle übrigen durch sie — nicht verdrängt, wohl aber ihr untergeordnet, um sie als Mittelpunkt gruppirt, von ihr aus auf eigenthümliche Weise beleuchtet werden. So sind im Judenthum alle Verhältnisse des Menschen zu Gott angesehen aus dem Gesichtspunkte „einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, einer eigenen Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliche, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird" (R. üb. d. R. S. 405). Die Grundanschauung des Christenthums

dagegen „ist keine andere, als die von dem allgemeinen Entgegenstreben alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und von der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Gränzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches sind" (Ebendas. S. 408).

Das Individuum nun, in welchem auf diese Weise eine neue Anschauung des Universums aufgegangen ist, spricht diese ihm gewordene Offenbarung aus, und zieht dadurch einen Kreis von Empfänglichen an sich, denen sofort gleichfalls jene Anschauung Mittelpunkt aller religiösen Erregungen wird. Diese bilden eine Gemeinschaft: — und nun freilich scheidet sich der wirkliche Thatbestand der in den verunreinigenden Zusammenhang der Wirklichkeit eingetretenen Religionen von dem Gange, den die Sache rein für sich genommen haben sollte und würde. Soweit die von dem ersten Verkündiger einer Offenbarung angezogenen Subjecte wieder selbstthätig zu sein vermögen in der Religion, und folglich ihre fromme Mittheilung eine gegenseitige ist: bilden sie zusammen eine Kirche, welche die wahre zu heißen verdient, oder genauer ein Theil von dieser, sofern die wahre Kirche in ihrem vollen Umfange nur das Pantheon ist, in welchem alle die verschiedenen Formen, des Universums auf eigenthümliche Weise inne zu werden, d. h. alle verschiedenen Religionen, beisammen, und wirklich auch in äußerer Verbindung stehen. Die Scheidung nämlich zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften, nicht nur denen innerhalb des Christenthums, sondern auch zwischen diesen und den außerchristlichen, gehört zu der Unwahrheit, welche dem Menschen die Möglichkeit entzieht, außer derjenigen Religionsform, in welcher er seiner Gemüthsbeschaffenheit nach selbstthätig zu sein vermag, an den übrigen wenigstens als Empfänglicher Theil zu haben, und so, weil kein Einzelner alle Weisen, des Universums inne zu werden, unmittelbar

in sich tragen kann, wenigstens durch die Vermittelung Anderer sich mit allen in Berührung zu setzen. Von dem erwählten Kreise solcher Selbstthätigen und gegenseitig Mittheilsamen in einer Religionsform, mit welchen die gleichfalls Selbstthätigen aller anderen Religionsformen in lebendigem Verkehre stehen müßten, unterscheiden sich nun die jene engeren Kreise umgebenden Massen derjenigen, welche, religiös noch unentwickelt und unmündig, vorerst nur die von außen ihnen mitgetheilten frommen Erregungen in sich aufzunehmen, nicht aber solche frei aus sich zu erzeugen fähig sind.

Diese Massen sind der natürliche Stoff für die religiöse Bearbeitung durch jene Geweihten, welche in diesem Verhältnisse füglich Priester heißen mögen, und für welche sich folglich eine zwiefache Mittheilung ergeben würde: erstlich eine innigere und höher gehaltene gegenseitig unter sich, und zweitens eine einseitige nach außen, herabgestimmt nach Maßgabe der niedrigeren religiösen Entwickelungsstufe der Massen, um diese zur Vereinigung mit der wahren Kirche vorzubereiten. Dabei würde jeder von jenen Selbstthätigen eben nur „diejenigen aus der Masse um sich versammeln, die gerade ihn am besten verstünden, die durch seine Weise am kräftigsten könnten angeregt werden: und so würde eine große Menge kleiner und unbestimmter Gesellschaften entstehen, in denen der Aufenthalt der Einzelnen nur ein vorübergehender wäre" (R. üb. d. R. S. 283), sofern die einen aus denselben sofort in die wahre Kirche eintreten, andere in die vorbereitenden Wirkungskreise anderer und wieder anderer Mitglieder von dieser übergehen würden, zum Versuche, ob vielleicht ein zweiter und dritter eher als der erste im Stande wäre, ihre religiöse Anlage zum Leben zu bringen, oder ob sie als unfähig zur Religion ganz aufgegeben werden müßten. Auf diese Weise wäre der Unterschied zwischen Priestern und Laien ein fließender; das Priesterthum würde nicht an ein bestimmtes Maß gelehrten Wissens, sondern daran gebunden sein, „daß einer sein Gefühl eigenthümlich und vollständig und zur Leichtigkeit in

irgend einer Art der Darstellung in sich ausgebildet hätte" (R. üb. d. R. S. 277). Eben so wenig fände zwischen einem Laienkreise und einem bestimmten Priester ein irgendwie gebundenes Verhältniß statt, sondern wäre Wahl und Wechsel im vollsten Maße frei gelassen; eben darum würde der Selbstthätige so wenig der Masse als Seinesgleichen gegenüber gemeinsam Anerkanntes, symbolisch Festgesetztes, wiederzugeben gehalten sein, sondern sein Eigenthümlichstes geben dürfen, weil er ja nur freiwilligen Hörern sich mitzutheilen hätte, und nicht eine einzelne Religion oder gar Confession seine Schranke, vielmehr die Gesammtheit aller wirklichen nicht allein, sondern auch möglichen Religionen der Kreis wäre, innerhalb dessen er sich, seiner Eigenthümlichkeit gemäß, hierhin oder dorthin ungebunden bewegen dürfte.

Von diesem idealen Normalzustande zeigt sich freilich die Wirklichkeit nach allen Seiten abgeirrt. In Folge der Einmischung des Staates, der die Kirche für seine Zwecke der Sittlichkeit und bürgerlichen Ordnung zu benutzen für gut fand, werden die religiös Selbstthätigen mit den Unselbstthätigen in einer und derselben großen und unförmlichen Gemeinschaft festgehalten, in welcher sich jene nach der Fähigkeit von diesen herabstimmen müssen, und der todte Mechanismus entsteht, der gerade die in der Frömmigkeit Fortgeschrittensten der Kirche entfremdet; in Folge einer Verwechslung des Ursprünglichen in der Religion mit dem Abgeleiteten ist das Wesen derselben in Begriffen und Lehrsätzen gesucht, und aus diesen sind Systeme gemacht worden, deren jedes sich nach innen bannend, nach außen ausschließend verhält, woher Symbolzwang und Intoleranz; in Folge endlich einer Verwechslung des Princips einer Religion, und namentlich des Christenthums, mit dem geschichtlichen Anfange derselben wurden die sogenannten Religionsurkunden für die ganze Religion, und in ihnen Alles für Religion genommen, so daß z. B. Christ zu sein auf dem historischen Glauben an die neutestamentliche Geschichte beruhen sollte. Vielmehr, wer immer die christliche Grundanschau-

ung in sich hervorgebracht hätte, auch ohne von Christo etwas zu wissen, der wäre Christ, und durch wen immer in einem Andern die Religion auf eigenthümliche Weise ins Leben gerufen worden, der ist für ihn der Mittler; „Christus hat nie behauptet, der einzige Mittler zu sein, sondern Alle, die ihm anhingen, sollten es durch ihn werden" (R. üb. d. R. S. 420). Ueberhaupt ist weder durch das Christenthum, noch durch die Gesammtheit der bestehenden Religionen, der Einzelne gebunden in seiner Frömmigkeit: sondern, offenbart sich ihm das Universum von einer neuen Seite, so spreche er die neue Offenbarung aus, und versuche einen Kreis von Solchen um sich zu sammeln, die sich durch seine Weise angesprochen finden. Freilich ist die Entstehung einer neuen Offenbarung „nie etwas Geringfügiges, blos Persönliches, sondern es liegt Größeres und Gemeinschaftliches dabei zu Grunde; so daß die Meisten doch in dem Falle sein werden, ihrer Natur nach einer vorhandenen Form anzugehören, und nur Wenige in dem, daß ihnen keine ganz genügte" (S. 480); auch jene Ersteren jedoch finden an der im Einzelnen unendlichen Bestimmbarkeit der vorhandenen Religionen noch ein hinreichendes Feld für ihre Eigenthümlichkeit.

Die Befreiung und Vergeistigung der Religion ist in diesen Reden dadurch erreicht, daß dieselbe aus der Objectivität fast ganz in das Subject zurückgezogen ist. Was ich fühle, ist die Hauptsache; wie ich es in jedem Augenblick ausspreche, bleibt mehr oder minder zufällig; noch weniger kommt es auf die wissenschaftlichen Formeln an, unter welche ich hinterher jene Aussprüche reflectirend zusammenfasse; daß aber gar eine Gesammtheit von Frommen ein System solcher Formeln festsetzt, welches ihren gemeinsamen Glauben enthalten, und die religiöse Verkündigung innerhalb ihrer regeln soll, ist die baare Verkehrtheit. Wer aus solchen kirchlich überlieferten Glaubensformeln, ja auch aus der heiligen Schrift selbst, die Frömmigkeit schöpft, der hat sie nur aus zweiter Hand: ursprünglich erzeugt sie sich im Gemüthe eines Jeden, wenn es den

Eindrücken des Universums sich hingibt. Da das Universum auf unendlich verschiedene Weise empfunden, oder genauer, da von den unendlich vielen Beziehungen desselben auf das Ich jede zum Mittelpunkte der Frömmigkeit gemacht werden kann: so muß man sich nur wundern, daß es nicht unendlich mehrere Religionen, vielmehr in der That nur eine sehr mäßige Anzahl derselben gibt; nach den Voraussetzungen dieser Reden müßte eigentlich ein eben so buntes Durcheinanderwogen entstehender und untergehender Religionen stattfinden, wie ein solches für die vorbereitenden Kirchengemeinschaften gefordert wird. In dieser Hinsicht ist dem Redner, bezeichnend genug, Nordamerika Ideal: „frei bilden sich dort Vereine und zerfließen wieder, sondern sich kleinere Theile von einem größeren Ganzen los, und streben kleinere Ganze einander zu, um einen Mittelpunkt zu finden, um den sie sich zu einer größeren Einheit gestalten können" (R. üb. d. R. S. 332) — und Schleiermacher bemerkt nicht, daß er hiemit ein infusorisches Leben beschrieben, mithin die Religion, wie er sie auffaßt, für unfähig erklärt hat, es zu einem andern als dem niedrigsten Grade der Organisation zu bringen. Wie der Redner besonders gern von dem innern Gesange, den Klängen des frommen Gefühls spricht, die er anschlage, und von Virtuosen der Frömmigkeit: so könnte man seine Religion eine musikalische nennen, weil sie, im Innern unbestimmt, zum Gedanken nur in einem losen Verhältnisse steht, ihr Dasein nach außen aber an die Person des religiösen Künstlers gebunden ist, und in der Anziehungskraft besteht, welche dessen künstlerische Executionen auf größere oder kleinere Kreise ausüben.

In bestimmterer Hinsicht auf das Christenthum ist es unverkennbar, daß die Reden aus dem Bewußtsein eines Solchen kommen, der sich mit seinem Empfinden und Denken noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt, sondern sich noch die Freiheit vorbehalten hat, sich beliebig da oder dort niederzulassen; oder dessen religiöse Virtuosität vielmehr eben darin besteht, sich in alle wirklichen Re-

ligionen und noch einige andere, bloß mögliche, hineinempfinden zu können. — Als später die Niederlassung auf christlichem Boden wirklich vor sich gegangen, und für die so eben ins Leben getretene Glaubenslehre die Nachweisung christlichen Bürgerrechts erforderlich war: stellte sich für Schleiermacher die Aufgabe, den früheren Standpunkt mit dem späteren auszugleichen, und so gab er der dritten Ausgabe der Reden eine Reihe von Anmerkungen bei, welche diesem Zwecke genügen sollten. Allein statt die Differenz des späteren Standpunktes von dem früheren sich und Andern unverholen einzugestehen, geben diese Anmerkungen eine solche nur auf Nebenpunkten zu; in den Hauptpunkten dagegen wird dieselbe bald unter der rednerischen Form der Schrift versteckt, bald sonst auf eine Weise wegerklärt. Diese Ueberwachung des jugendlichen Schleiermacher durch den alten, der es unternimmt, die kecken Aeußerungen des ersteren ins Unverfängliche umzudeuten, gibt einen widerlichen Eindruck, und das Sträuben des protestantischen Kirchenlehrers gegen das Geständniß, in früheren Jahren oft nahe an manche Ketzereien gestreift zu haben, ist dieselbe Engherzigkeit im Kleinen, mit welcher die Theologen der katholischen Kirche die vornicänischen Väter zur Einstimmung mit der Athanasianischen Orthodoxie zwingen möchten. So ist es insbesondere vom Gottesbegriff unverkennbar, daß er sich in den Reden noch nicht ganz von der Vermischung mit der Vorstellung der Welt gereinigt hatte: Gott und Universum, oder höchstens Weltgeist, sind noch Wechselbegriffe. Das Wesentliche des Christenthums ferner ist dem Redner noch nicht, wie dem späteren Glaubenslehrer, der Glaube an die Erlösung durch Jesum von Nazareth; sondern, wer nur überhaupt vermittelnde Kräfte anerkennt, durch welche die Gottheit die von ihr abfallende, dem Verderben entgegeneilende Welt in Verbindung mit sich erhält, sehe er nun als die Träger dieser Vermittelung Einen oder mehrere Menschen, Christum oder sich selbst, Dies oder Jenes an: der steht innerhalb des Christenthums, und sein Princip bleibt, bei allen

Fehlern in der Form und der Materie „ächt christlich, so lange es frei ist" (R. üb. d. R. S. 423). Ebenso ist, was Christus den Seinigen mittheilen kann, nicht die aus seiner Unsündlichkeit hervorgehende Seligkeit: sondern — Wehmuth, welche als die Grundstimmung seines Gemüths aus allen seinen Reden hervorklinge, d. h. „das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, die, auf einen großen Gegenstand gerichtet und ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist" (Ebendas. S. 415); darauf nämlich, daß die Frömmigkeit im Menschen ein beharrlicher, durch nichts unterbrochener Zustand, und keine Faser, keine Regung im menschlichen Wesen mehr übrig sei, welche sie nicht durchdränge und beherrschte.

Den Reden über die Religion stellt man nicht selten die Monologen, mit welchen Schleiermacher den Morgen des neuen Jahrhunderts begrüßte, in der Art gegenüber, daß er in jenen als Spinozist, in diesen als Fichteaner spreche. Genauer sind in beiden Schriften beide Elemente, und zwar nicht sowohl in verschiedenem Mischungsverhältniß, als vielmehr nur so, daß hier das eine vorausgesetzt, das andere ausgeführt ist, dort umgekehrt. In dieser Hinsicht ist die Art bezeichnend, wie Schleiermacher in den Reden Spinoza's gedenkt. „Er spiegelte sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war" (S. 69). Dergleichen Selbstbespiegeln ist dem Spinoza fremd. So hoch stellt derjenige das Subject nicht, dessen Gott die Menschen nur insoforn liebt als er sich selbst liebt, d. h. nicht als freie Persönlichkeiten, sondern nur als enthalten in den Attributen und Modis der Substanz. Um so sprechender bezeichnet jener Ausdruck den Standpunkt der Reden über die Religion. Das Universum ist der ewige Proceß, in welchem das Leben in der Allheit seiner Formen sich hervorbringt; ebenso ist im Universum die Menschheit die im irdischen Raume verbreitete und in der Zeit sich ergänzende Gesammtheit aller Mischungsverhältnisse, welche Geist und Materie unter den Bedingungen dieses Planeten eingehen können, und so Jeder an seiner

Stelle ein göttlich gewolltes Ergänzungsstück dieser Totalität. In dieser Betrachtung erscheinen dem Einzelnen bald die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen, die er in den Charakteren Anderer anschaut, „nur als festgehaltene Momente seines eigenen Lebens," die Menschenwelt überhaupt nur als „sein eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes Ich;" er selbst als „ein Compendium der Menschheit, umfassend die ganze menschliche Natur" (R. üb. d. R. S. 135 f.). Als diese Welt für sich, dessen Mikrokosmus, erfaßt sich nun das Ich in den Monologen: die innere Bestimmtheit seines Wesens durch das All, vermöge welcher es gerade dasjenige ist, welches es ist, wird hier, vermöge der ursprünglichen Einheit des Ich mit dem Universum, als ein vorzeitlicher intelligibler Act freier Selbstbestimmung des Ich gefaßt, und in derselben stellt es sich allen Einwirkungen von außen kühn entgegen, jeder Abhängigkeit sich weigernd. Die Welt der Stoffe muß ihm dienen, muß als System von Organen und gleichsam als ein vergrößerter Leib seine Zwecke ausrichten helfen; noch unendlich mehr gefördert findet sich der Geist durch die Gemeinschaft anderer Geister; aber wenn auch das Widerstreben der Natur oder der ungünstige Zusammenstoß fremder menschlicher Kraft mit der seinigen einen Erfolg ihm weigert: so ist er damit noch nicht abhängig von der zufälligen Fügung äußerer Umstände. „Es hindert nicht der äußeren That Unmöglichkeit das innere Handeln;" was von äußeren Erfolgen, Berührungen und Verhältnissen dem Einzelnen in der Wirklichkeit versagt ist, das bildet innerlich, doch nicht minder reell, die Phantasie ihm vor, „diese Götterkraft, die allein den Geist ins Freie stellt, ihn über jede Gewalt und jede Beschränkung weit hinausträgt, sie, ohne welche des Menschen Kreis nur ängstlich enge sich schließt" (Monologen, vierte Ausg., S. 79 f.). So, seiner selbst von innen heraus mächtig, wird das Ich selbst durch Alter, Krankheit und die Voraussicht des Todes nicht gebeugt. „Stumpfen die Sinne sich ab, werden schwächer die Bilder von den Bildern der

Welt: so muß wohl auch stumpfer werden die Erinnerung und schwächer manches Wohlgefallen und manche Lust. Aber ist dies das Leben des Geistes? sind eines Tages kleine Begebenheiten meine Welt? oder die Vorstellungen des Einzelnen und Wirklichen aus dem engen Kreise, den des Körpers Gegenwart umfaßt, die ganze Sphäre meines inneren Lebens? Wer so in niedrigem Sinn die höhere Bestimmung verkennt, wem die Jugend nur lieb war, weil sie dieses besser gewährt, der klage mit Recht über das Elend des Alters! Aber wer wagt es, zu behaupten, daß auch die Kraft und Fülle der großen, heiligen Gedanken, die aus sich selbst der Geist erzeugt, abhänge vom Körper, und der Sinn für die wahre Welt von der äußeren Glieder Gebrauch? Oder vermag der wiederholte Schmerz, vermögen die mancherlei Leiden niederzudrücken den Geist, daß er unfähig wird zu seinem innersten eigensten Handeln? Ihnen widerstehen ist ja auch sein Handeln, und auch sie rufen große Gedanken zur Anwendung hervor ins Bewußtsein. Dem Geiste kann kein Uebel sein, was sein Handeln nur ändert" (Monolog. S. 93 f.).

Um des stolzen Selbstgefühls willen, das in den Monologen athmet, mehrfach angefochten, machte Schleiermacher in den Vorreden zu den späteren Ausgaben den Unterschied zwischen Idee und Erscheinung, Urbild und Zerrbild eines Menschen geltend, und meinte, daß die Betrachtung in den Monologen nur der ersteren Richtung folge. Auch dies, wie so Manches in jenen Anmerkungen zu den Reden über die Religion (von dergleichen sind die Monologen zu ihrem Heile verschont geblieben), ist eine verkehrende Umdeutung, durch welche die Monologen zum nichtssagendsten Machwerke würden, und welche dadurch aufs Bestimmteste ausgeschlossen wird, daß die Betrachtung in denselben nicht selten dermalige Mängel des sich betrachtenden Ich eingesteht: zum deutlichen Beweise, daß sie keineswegs von dessen erscheinender Seite abstrahirt; denn im Ideal können doch jene Mängel nicht liegen, da sie vielmehr nur die Stellen sind, an wel-

chen das erscheinende Ich hinter seinem Ideale zurückgeblieben ist.

Diese zwei Schriften, obwohl nur die erstere sich unmittelbar auf Religion und Theologie bezieht, waren doch deswegen ausführlicher zu betrachten, weil sie am frischesten und rücksichtslosesten die eigentliche Grundlage der gesammten, insbesondere auch der theologischen, Denkweise Schleiermacher's enthüllen, und manches Dunkle oder Zweideutige in seinen späteren Werken richtig deuten helfen. Doch selbst von einer dritten Arbeit Schleiermacher's aus jener Zeit, die noch weniger als die Monologen mit der Theologie unmittelbar sich berührt, kann ich mich nicht enthalten, hier zu reden; wäre es auch nur, weil die Wenigsten von derselben reden mögen, und ich den Grund dieser Scheu nicht verstehen kann. Man bemerkt, ich spreche von den vertrauten Briefen über die Lucinde, welche, falls es wirklich Grund hat, daß sie uns in der Gesammtausgabe der Schleiermacher'schen Werke vorenthalten werden sollten, dann mit Recht, obwohl nicht in der rechten Weise, neuerlich besonders herausgegeben worden sind. Wenn Schleiermacher auch aus begreiflichen und nicht zu tadelnden äußeren Rücksichten diese Briefe gern vergessen lassen mochte: so hat er sich ihrer doch gewiß nicht innerlich geschämt, höchstens ihren Enthusiasmus für die Schlegel'sche Schrift später belächelt, die sie commentiren sollten, und die sie in sittlicher wie in philosophisch-künstlerischer Hinsicht weit hinter sich lassen. Die Briefe über die Lucinde sind nur ein Corollarium zu den Reden und Monologen, oder genauer die Anwendung des Satzes in den ersteren, „daß alle gesunden Empfindungen fromm sind, oder daß alle es wenigstens sein sollten, um nicht krankhaft zu sein" (Reden, S. 78, 180). Hierzu wird dort erläuterungsweise bemerkt, „daß auch die eheliche Liebe, und also auch alle ihr vorangehenden natürlichen Annäherungen der Geschlechter, nicht der Natur der Sache nach den frommen Gemüthszustand absolut abbrechen, sondern daß dies nur geschieht nach Maßgabe, als der Em-

pfindung etwas Krankhaftes sich beigemischt hat" (S. 181). Dieses Thema ist es nun, welches jene Briefe mit jugendlichem Feuer weiter ausführen. Die gewöhnliche Behandlung der Liebe in der Denkweise und Geselligkeit derer, die sich die Gesitteten nennen, sei, dieselbe in zwei Bestandtheile, einen geistigen und einen sinnlichen, zu theilen, und jenen zwar zu besprechen und zu cultiviren, diesen dagegen mit schamhaftem Stillschweigen zu übergehen. Dies würde voraussetzen, daß das sinnliche Moment in der Liebe keiner Vergeistigung, keines harmonischen Einklangs in das höhere fähig sei; und dieses fälschlich Vorausgesetzte verwandle sich in die wirkliche Folge, daß das erstere, von dem letzteren und seiner sittigenden Einwirkung verlassen, sowohl im Verkehr der Geschlechter selbst in das Thierische ausarte, als auch in der Geselligkeit Vieler in faunischer Frechheit erscheine. So gewiß aber der Mensch eine Einheit, das Ich auch der aus seiner Naturseite ihm entspringenden Regungen und Empfindungen Herr sei: so gewiß müsse es auch in der sinnlichen Geschlechtsfunction es selbst bleiben, und alles Hierhergehörige mit geistiger Weihe durchdringen können. Diese Einheit und Selbstmacht bei der Gesellschaft vorausgesetzt, würde auch die gesellige Unterhaltung, gleichweit entfernt von prüdem Umgehen wie von frechem Aufdecken, jene Verhältnisse ebenso unbefangen als unverfänglich im Geiste jener Einheit behandeln können.

Im Jahre 1803 erschienen Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre; sein erstes Werk im großen wissenschaftlichen Style, und durch seine Eigenthümlichkeit, obgleich ohne directe Beziehung auf die Theologie, doch für die künftige Behandlung der Dogmatik eine nicht zu übersehende Vorbedeutung. Es ist eine Arbeit von eben so vieler Schärfe des wissenschaftlichen Denkens, als Schönheit und Nettigkeit des wissenschaftlichen Ausdrucks; wie ein feines Räderwerk von blankem Stahl (eine Rahel'sche Vergleichung, wenn ich nicht irre) zerreibt es alle bisherigen ethischen Begriffe und Systeme, so daß wir zuletzt nur noch

von Platon und Spinoza etliche nicht ganz zermalmte Stücke übrig behalten und mit Verwunderung gestehen müssen, unsere Meinung, als gäbe es manches leidlich Wissenschaftliche über Sittenlehre, sei von Grund aus irrig gewesen. Die Ursache dieses rein negativen Resultats ist schon von anderer Seite her in der unhistorischen Methode des Schleiermacher'schen Werkes nachgewiesen worden. Wie die Weltgeschichte das Weltgericht ist: so kann in noch allgemeinerem Sinne gesagt werden, daß das gerechte Gericht, d. h. die wahre Kritik einer Sache, nur in ihrer Geschichte liegen kann. Insbesondere in der Hinsicht lehrt die Geschichte denjenigen, der ihr folgt, ihre eigene Methode, daß ihr Fortschritt niemals ein reines Vernichten, sondern nur ein Aufheben im philosophischen Sinne ist. Hätte Schleiermacher in dieser Weise eine genetische Kritik der bisherigen Sittenlehre gegeben, und deren Fortentwickelung von der griechisch-römischen Welt durch die christlich-germanische bis in die moderne Welt herunter verfolgt: so würde eben so wenig am Ende, als auf irgend einem einzelnen Punkte der Untersuchung, das Ergebniß ein reines Nichts gewesen sein; sondern jede folgende Entwickelungsstufe hätte die frühere als Moment in sich aufgenommen, und so am Ende die Kritik eben so reich an ethischen Bestimmungen dagestanden, als die Schleiermacher's arm dasteht, welcher deswegen da, wo er als ethischer Systematiker auftritt, in den bekannten Abhandlungen vom Tugend-, Pflichtbegriff u. s. f. genöthigt ist, von vorn anzufangen. Was Anderes konnte auch herauskommen bei einer Darstellung, welche zuerst die sittlichen Grundsätze, hierauf die sittlichen Begriffe, endlich die Systeme der Sittenlehre, jedes Stück abgesondert, der Prüfung unterwirft, und auch im Innern dieser drei Theile die einzelnen Principien und Systeme keineswegs in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge, sondern nach einer äußerlich herbeigebrachten und vorher fertigen Classification in der Art vornimmt, daß Platon dicht neben Fichte, Epikur neben Helvetius zu stehen kommt?

Doch wir dürfen uns nicht allzuweit vom theologischen Felde verlaufen, und so mag es denn an dieser Stelle schicklich sein, einen Blick auf Schleiermacher's Predigten zu werfen, von denen manche der wichtigsten bereits dem bisher von uns durchmessenen Zeitraum angehören; doch nehmen wir vorausnahmsweise zugleich auch auf die späteren Rücksicht; übrigens nicht, um sie in homiletischer Hinsicht zu beleuchten, sondern lediglich um die Entwickelung der theologischen Denkart Schleiermacher's an denselben nachzuweisen. In diesen Predigten sehen wir von vorn herein das Bestreben vorherrschen, das fromme Gefühl und den Glauben durch Hinwegschaffung unangemessener, namentlich anthropopathischer Vorstellungen vom göttlichen Wesen und seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen zu reinigen. Diese Richtung hat unter andern die Predigt über die Kraft des Gebets (Predigten, erster Bd., S. 23 ff. der dritten Ausgabe von 1816), welche sich an die evangelische Erzählung von dem Flehen Jesu in Gethsemane knüpft. „Sollen wir — wird hier ausgeführt — alle unsre Gedanken mit dem Gedanken an Gott in Verbindung bringen: so dürfen und sollen wir auch eben so verfahren mit unsern Wünschen, daß sich dies oder jenes ereignen, oder von uns und Andern abgewendet werden möge. Wenn wir aber alsdann die Erfüllung dieser Wünsche für den Endzweck des Gebetes halten, oder auch nur glauben, daß durch unser Bitten irgend ein neues Gewicht in die Wagschale gelegt werde:" so ist dieß ein Irrthum. „Um unseres Gebetes willen wird in dem von Gott angeordneten Laufe der Dinge nichts geändert." Die Wirkung, welche das Bittgebet hervorbringen soll, ist keine objective, sondern lediglich die subjective, daß wir „aufhören, mit Heftigkeit nach dem Besitz eines irdischen Gutes zu verlangen, oder die Abwendung eines Uebels zu wünschen; daß wir Muth bekommen, wenn es Gott beschlossen hat, zu entbehren und zu dulden." Ueberhaupt ist das Bittgebet nur eine untergeordnete Form des Gebets, und bestimmt, in jenes „Beten ohne Unterlaß," d. h.

die Gegenwart des Gedankens an Gott auf allen Gebieten unseres geistigen Lebens, überzugehen. — Ist diese Predigt in leidlicher Einstimmung mit dem biblischen Texte, so steht die Predigt über die göttliche Gerechtigkeit (Ebend. S. 138 ff.) mit der Parabel vom reichen Manne, die ihr zum Texte dient, im directesten Widerspruche. Eben mit Bezug auf diese Gleichnißrede nämlich ist die herrschende Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit diese, daß Gott den hier unglücklich gewesenen Frommen jenseits belohne, den hier glücklich gewesenen Gottlosen aber ebendort bestrafe. Dagegen zeigt nun Schleiermacher erstlich, gemäß der auch in den Monologen ausgesprochenen Weltansicht, daß „alle äußeren Umstände zwar auf die Art und Gestalt der menschlichen Zufriedenheit einen Einfluß haben können, aber nicht auf den Grad derselben; daß Alles gleich sei unter der Sonne, bis auf dasjenige, was der Mensch selbst dazuthut oder davonnimmt.“ Ist so der reiche Mann, sofern er ein unsittlicher Schwelger war, auch hier schon, mitten in seinem Ueberfluß und Wohlleben, unglücklich gewesen, und unter der umgekehrten Voraussetzung Lazarus glücklich, so hat sich die göttliche Gerechtigkeit an beiden schon in diesem Leben darin geoffenbart, daß ihre Glückseligkeit mit ihrer Würdigkeit in angemessenem Verhältnisse stand, und kann folglich nicht erst für das künftige Leben eine Ausgleichung beider Seiten von dem gerechten Gotte gefordert, sondern nur etwa dies erwartet werden, daß er im Jenseits beide Menschen in solche Umstände versetzen werde, in denen jeder die Seite seines Wesens, welche hier unentwickelt geblieben war, nämlich der Arme die thätige, der Reiche die leidentliche, werde ausbilden können. Wenn indessen auf diese Weise von göttlicher Gerechtigkeit, überhaupt von Eigenschaften Gottes, gesprochen wird, so dürfen wir, nach der Erinnerung im Eingang dieser Predigt, nie vergessen, daß wir „nicht anders als menschlicher Weise von Gott denken und reden können,“ mithin „alle unsere Erkenntniß von Gott sehr beschränkt, verhüllt und in jeder Rücksicht unvollkommen sein

muß." — Wenn hier der Prediger den Widerspruch seines Grundgedankens mit dem Texte geradezu ignorirte, so ist in andern Predigten sein Verfahren mit demselben offenbare Gewaltsamkeit. Das „heute wirst du mit mir im Paradiese sein" enthält eine allzubestimmte Aussage über ein unerforschliches Gebiet; daher (Festpredigten, S. 222 ff.), „indem der Erlöser heute sagt, hat er gewiß seine Verheißung nicht auf irgend einen Zeitraum beschränken wollen, wie das Wort in seinem gewöhnlichen Gebrauch einen solchen bedeutet, und er hat eben so wenig ein Ende als einen Anfang zu bezeichnen beabsichtigt, sondern nur die unmittelbare Gegenwart. Jetzt und immerdar währt das Heute, zu welchem er sich denen verpflichtet, die ihn bekennen. Denn die Verheißung der Zukunft hätte der sterbende Verbrecher sich doch nicht aneignen können, wenn er nicht auch jetzt schon seine Seligkeit darin fand, mit dem Erlöser zu sein. So muß er schon damals mit ihm gewesen sein in seinem Reich, und das hier und dort war ihm eben so Eins, wie das Jetzt und Ehedem und Künftig in jenem herrlichen Heute." Wobei offenbar nicht sowohl die Erzählung des Lukas, als vielmehr die Stelle aus den Reden über die Religion zum Texte gedient hat: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" (S. 175).

Auf eigenthümliche Weise einigen sich Einstimmung mit dem Texte und Widerspruch gegen denselben in Schleiermacher's allegorisirenden Predigten. Es ist bezeichnend, daß er hauptsächlich Wundergeschichten in dieser Weise behandelt, wobei er die Frage nach dem wunderbaren oder natürlichen Hergang, oder nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit, ganz umgeht, und die Erzählung — dahingestellt, ob buchstäblich richtig oder nicht — nach Art eines Gleichnisses als Darstellung von Ideen faßt. So bemerkt er aus Anlaß der Geschichte von den Besessenen bei den Gergesenern (Predigten, dritter Bd., S. 46 ff.), die natürliche Erklärung solcher Er-

zählungen sei, wenn auch nicht gerade aus einem unchristlichen Sinne, doch aus einem einseitigen Verstandesinteresse hervorgegangen; anderseits machen freilich auf die jetzt Lebenden die Wundergeschichten weder denselben Eindruck mehr, wie auf die Zeitgenossen Jesu, welche ihn und den Schauplatz seiner Thaten aus eigener Anschauung kannten, noch seien sie für uns so nöthig zum Glauben, weil wir das größere Wunder der Wiedergeburt der Welt durch Christum vor uns haben: dennoch können auch wir aus dergleichen Erzählungen uns Erbauung bereiten, wenn wir sie andächtig betrachten, d. h. nicht sowohl auf den wunderbaren Erfolg, als auf das Verfahren Jesu sehen, welches auch bei solchen äußerlich leiblichen Wohlthaten mit seinem Berufe als Arzt und Heiland der Seelen in Uebereinstimmung stehe. So sind nun die Besessenen der genannten Geschichte Schleiermachern „ein Bild von dem Zustande eines Menschen, welcher der Sünde die Herrschaft über sich eingeräumt hat, der die Sünde als sein eigentliches Selbst fühlt," und ihrer Austreibung sich immer wieder entzieht, weil er meint, „wenn er ihr würde entsagt haben, würde er nur noch ein Leichnam sein, von welchem der Geist ausgefahren ist" u. s. w. — Besonders anmuthig ist die Johanneische Erzählung von der Hochzeit zu Kana in dieser Weise behandelt (Predigten, zweiter Bd., S. 176 ff.). „Denen, die auf dem Gastmahle des Lebens nur genießen wollen, ergeht es überall wie hier: es gebricht an Wein. Die Sinnlichkeit ist unersättlich, die Spenden des reichlichsten Gebers unzulänglich — — so versiegen ihnen unbemerkt die Quellen des Genusses, und sie nahen sich dem leersten und peinlichsten Zustande. Aber die zuschauenden, still hingehenden, selbst im höhern Leben des Geistes seligen und darum sorgsam zärtlichen Gemüther, diese sehen mit innigem Mitgefühl, welch ein dürftiges Ende es nehmen will mit ihren mißleiteten Brüdern. Dann wenden sie sich, wie die Mutter Jesu, klagend und fürbittend an den Herrn, ob denn nicht nun, da sie doch fast am Ende wären mit ihren irdischen

Herrlichkeiten, die Stunde gekommen sei, wo er ihnen den Schatz unvergänglicher Seligkeit öffnen könne. Aber wie oft schallt uns nicht aus dem ungestört fortgehenden immer tiefe-ren Verfall, aus den immer wieder unfruchtbar zu uns zu-rückkehrenden brüderlichen Ermahnungen, jene traurige, un-serm Eifer und unserm Mitgefühl so hart dünkende Antwort zurück: Meine Stunde ist noch nicht gekommen! Lasset uns dann nur eben so wenig den Muth und den Glauben verlie-ren, als Maria ihn verlor, sondern Hoffnung behalten und harren, aber nicht unthätig; sondern immer fortfahren in Al-lem, was uns selbst obliegen kann, und, wie Maria zu den Dienern sprach: was er euch sagt, das thut, so wollen wir auch Andre um uns her, welche fähig sind, bei dem Geschäfte der Besserung und Beglückung der Menschen Dienste zu lei-sten aufmuntern, daß sie der Winke des Herrn gewärtig seien. Wenn nun aber unsere Wünsche erfüllt werden, wenn irgend-wo, sei es im Großen oder Kleinen, der jämmerlichsten Noth der Menschen ein Ende gemacht wird, und statt der immer schlechter werdenden sinnlichen Genüsse ihnen die höheren Freu-den des geistigen Lebens aufgehen: so verstehen wir davon, wie das geschieht, eben so wenig, und es erscheint uns eben so wunderbar, wie uns diese Geschichte erscheinen muß. Wir sind da als fürbittende, Gutes wünschende, und, wenn wir nur wüßten wie, zur Bewirkung desselben gern bereite Gemü-ther; aber wir thun nichts in diesem entscheidenden Augen-blick, als was wir schon lange vorher, nur immer ohne Er-folg, gethan haben. Andere sind mit uns zugleich da, nicht einmal von den gleichen Gesinnungen beseelt, nur denen die-nend, welche bisher nichts Anderes als die Lust dieser Welt suchten, und auch nicht glaubend, daß sie etwas Anderes thä-ten, als nur wieder, wie immer, dieser Lust behülflich sein: und eben durch diese leitet der Herr irgend eine äußerliche Veränderung ein, aus welcher dann auf eine unbegreifliche Weise das hervorgeht, was wir gewünscht hatten. Doch die nächste Folge einer solchen Veränderung ist, wie in unserer

Geschichte, daß alles Vorherige, auch das Beste, als schlecht erscheint im Vergleich mit dem, was jetzt dargeboten wird, so daß auch denen, welche, wie dort der Speisemeister, dafür anerkannt sind, sich am besten auf den Werth des Genusses zu verstehen, der höhere Reiz, die größere innere Würde dieses, nicht auf demselbigen Wege wie die andern entstandenen, nicht entgehen kann. Durch solche Umwandlungen offenbart sich immer noch, wie es dort am Schlusse der Erzählung heißt, die Herrlichkeit Christi: es ist auch jetzt Christus, es ist die vereinigte Gewalt alles dessen, was durch ihn schon in der Welt gewirkt worden ist, wodurch immer noch Menschen der Gewalt des Ird'schen und Sinnlichen entzogen, zu einem höheren Leben und einer höheren Seligkeit gebildet werden."

So viel jedoch Schleiermacher, auch als Prediger, von den hergebrachten frommen Vorstellungen kritisch hinwegnehmen, so sehr er manche Theile der biblischen Geschichte durch Allegorisiren oder sonst irgendwie auf die Seite schaffen mag: an der Person Christi als des Einen Erlösers hält er hier auf ganz andere Weise fest, als wir dies in den Reden über die Religion gesehen haben. Zwar gegen die einzelnen äußeren Ereignisse seines Lebens, selbst diejenigen, welche sonst für die wichtigsten gelten, zeigt Schleiermacher sogar auf der Kanzel dieselbe Gleichgültigkeit, die aus seiner Glaubenslehre bekannt ist. So sagt er in einer Osterpredigt von Jesu Auferstehung, für die Jünger selbst wäre sie nicht nöthig gewesen, sie würden, so gewiß ihr Glaube schon bei Lebzeiten Jesu der ächte gewesen war (Matth. 16, 17), „so gewiß seine Jünger geblieben sein auch wenn er nicht auferstanden wäre." Nur den Juden gegenüber hätten sie nicht hoffen können „mit ihrem Zeugniß für den Getödteten das Aergerniß des Kreuzes zu überwinden." Aber „eben dieses, daß sie seiner Auferstehung nöthig hatten, wenn auch nur dazu, um wiederum in zuversichtlichem Muthe Zeugniß von ihm zu geben", ist ein Zeichen, daß ihr Glaube noch gar sehr mit menschlicher

Schwachheit behaftet war. „Wenn wir die Reden der Apostel erwägen, wie sie seit dem Tage der Pfingsten das öffentliche Zeugniß von dem Evangelium ablegten, indem sie das Volk zunächst immer darauf hinführten, wie schwer es sich an Demjenigen versündigt hatte, den es nie auf eine andere Weise gekannt, als daß er umhergegangen, um zu lehren und wohlzuthun; wenn sie ihren Zuhörern, so müssen wir wohl denken, eben diese Kraft seiner Lehre, eben diese Fülle seiner wundervollen Wohlthaten gegen alle Leidende in seinem Volke, auch ganz abgesehen von seiner Auferstehung, recht vor Augen gemalt und in's Gedächtniß zurückgebracht hätten; wenn sie die innere Stimme des Gewissens recht erweckt hätten durch die Kraft des Wortes: würden sie es nicht doch ebendahin gebracht haben, daß die Herzen der Menschen zerknirscht worden wären, wenn sie sich auch nur erinnern konnten an den Getödteten und nicht an den Auferstandenen? würde nicht die Ueberzeugung, es müsse wohl Wahrheit sein was diese verkündigen, sich ihren Zuhörern dennoch aufgedrängt haben, auch ohne die Auferstehung des Herrn? Wir können nicht anders glauben. Wenn wir dieß verneinen wollten, das wäre ein Zweifel an der allmächtigen Kraft des göttlichen Wortes selbst." So war denn die Auferstehung Jesu für die Jünger eine Hülfe, die Gott ihrer Schwachheit angedeihen ließ; für uns aber liegt die eigenthümlichste Kraft der Auferstehungsfeier darin, daß wir „seine Auferstehung aus dem Grabe und das Leben mit seinem geistigen Leibe, der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen, als wesentlich zusammengehörig, als Offenbarung einer und derselben Herrlichkeit des Vaters" betrachten (Predigten, 6te Sammlung, die XVte Predigt). Je freimüthiger jedoch auf diese Weise Schleiermacher das Accidentelle der Geschichte Christi preis gibt, desto entschiedener hält er an dem Substanziellen seiner geglaubten Persönlichkeit fest. „Daß der Erlöser als der Sohn Gottes geboren ist," daß die Unsündlichkeit und Vollkommenheit, die er in seinem späteren Leben zeigte, nichts erst Erworbenes und Hinzugekom-

menes, sondern mit dem Entstehen seiner menschlichen Persönlichkeit ursprünglich gegeben war, begründet Schleiermacher in einer Weihnachtspredigt (Predigten, 5, S. 87 ff.) durch den doppelten Schluß, daß, in wem die Sünde einmal Platz genommen, der nie ein Unsündlicher werden könne; wer aber dieses nicht sei, der könne nicht Freiheit von der Sünde und Seligkeit mittheilen; und doch seien wir einer solchen Mittheilung uns als Christen bewußt: mithin könne Christus, von dem diese Mittheilung ausgehe, kein Sündhafter gewesen, folglich auch nicht so, wie wir, als solcher geboren sein. — Schon schwerer hält es für Schleiermacher, in den Passionspredigten an die kirchliche Lehre vom Versöhnungstode anzuknüpfen. Die Erlösung und Versöhnung ist ihm nur durch die Lebensgemeinschaft mit Christo, durch die Aufnahme seines unsündlichen und seligen Wesens in uns, vermittelt; der Tod Jesu ist ihm zwar „das Ende aller Opfer" (eilfte Festpredigt, 5, S. 269 ff.), aber selbst kein Opfer im eigentlichen Sinne, sondern nur in sofern ein besonderes Moment, als wir an ihm „vorzüglich die Herrlichkeit Jesu als des Eingebornen vom Vater, und auf der andern Seite die Gewalt erblicken, zu der sich die Sünde als Feindschaft gegen Gott erhoben hatte." Wenn sich hier, wie oben bei der Auslegung der Worte Jesu an den Mitgekreuzigten, Schleiermacher nur mühsam durch die harte Aufgabe hindurchwindet, das eine Mal das biblische Wort, das andere Mal die kirchliche Vorstellung, unmittelbar mit seinen Begriffen zu vereinigen: so macht er sich dagegen in der Osterpredigt (5. S. 295 ff.) für eine freiere Bewegung Raum, indem er wieder zwischen die biblische Vorstellung und seine Gedanken das neutralisirende Mittelglied der Allegorie einschiebt, und „die Auferstehung Christi als ein Bild unseres neuen Lebens" betrachtet.

Doch wir kehren von den Predigten, die uns zum Theil in eine spätere Periode vorausgeführt haben, zu der Zeitordnung der Schleiermacher'schen Werke zurück. Die nächste theologische Arbeit, die uns begegnet, ist das im Jahre 1805

erst erschienene Gespräch: Die Weihnachtsfeier. Ueber diese urtheilt Rahel sehr hart, und wir werden ihr Recht geben müssen in demjenigen, was sie gegen einzelne Seiten der künstlerischen Composition und namentlich gegen die Figur des Kindes sagt (Rahel, 2. Bd. S. 31). Denn diese bewußte Naivetät und altkluge Kindlichkeit des Mädchens, und vollends diese Stellung der Erwachsenen zu demselben, daß sie ihm die Frage vorlegen, ob es lieber lustig oder traurig sei, ist unläugbar höchst unnatürlich und widrig. Auch im Uebrigen, besonders im Dialog, ist Einzelnes steif, gesucht und ohne die leichte Grazie der feineren Gesellschaft, in der es sich doch bewegen soll: daneben jedoch hat die Darstellung, vornehmlich in der zweiten Hälfte, wo die einzelnen Erzählungen und sofort die Reden über das Thema des Tages angehen, zugleich so viele unverkennbare Schönheiten, daß es offenbar zu viel ist, wenn Rahel das Werkchen „der Kunstform nach ganz mißlungen" nennt (2. Bd. S. 379 ff.). Der Inhalt jedenfalls ist bedeutend genug. In der Vorrede zur zweiten Auflage bezeichnet Schleiermacher als Aufgabe seiner Weihnachtsfeier dies: „daß die verschiedensten Auffassungsweisen des Christenthums (angeknüpft an die Bedeutung des Christfestes) in einem mäßigen Zimmer nicht etwa nur friedlich neben einander sind, weil sie sich gegenseitig ignoriren, sondern sich einander freundlich stellen zur vergleichenden Betrachtung." Solcher Ansichten sind nun aber, wenn wir bei Seite lassen, was sich minder Wesentliches und der Wissenschaft ferner Liegendes von vorne herein ausspricht, drei oder vier. Die erste ist die rationalistisch-kritische, vertreten durch den Rechtsgelehrten Leonhardt, „den ungläubigen Schalk" (S. 121), den eigentlichen Mephistopheles der Gesellschaft, und die gelungenste Figur des Buches. Er will in seiner Rede (S. 108 ff.; den Schluß der kleinen Novelle machen nämlich, nach Art des Platonischen Symposion, Lobreden der Hauptpersonen auf das Weihnachtsfest) „das Christenthum zwar als eine kräftige Gegenwart gelten lassen; aber die irdische, persönliche

Thätigkeit Christi scheint ihm weit weniger damit zusammenzuhängen, als von den Meisten mehr angenommen als geglaubt werde." Von der Lehre und den Einrichtungen des Christenthums sei ja das Meiste späteren Ursprungs; selbst ob er überhaupt eine Kirche habe stiften wollen, sei zweifelhaft; und vom Täufer zu Paulus und den apostolischen Vätern eine Linie gezogen, so stehe Jesus „jenem Johannes weit näher als dem Paulus." Auch von den einzelnen Begebenheiten des Lebens Jesu sind ihm die evangelischen Erzählungen sehr schwankend, und so beschaffen, daß sie theilweise eine die andere aufheben. Die Erzählung von seiner übernatürlichen Erzeugung kann nicht allgemein verbreitet gewesen sein, „sonst könnte es nicht so zeitig so viele Christen gegeben haben, die ihn für einen natürlich erzeugten Menschen hielten;" die Auferstehung macht die Wirklichkeit seines Todes, die Himmelfahrt sogar die seines ganzen menschlichen Lebens zweifelhaft. Bei diesem unsichern Charakter der geschichtlichen Nachrichten von dem persönlichen Dasein und Wirken Jesu ist, nach diesem Redner, die Erhaltung des gleichmäßigen Glaubens daran hauptsächlich den Festen zuzuschreiben, deren Wirkung auch innerhalb des Christenthums mitunter nahe daran streife, daß sie, statt aus einer Geschichte hervorgegangen zu sein, vielmehr diese selbst erst gemacht haben. — Diese kritische Skepsis wird nun, charakteristisch genug, von den Mitunterredenden nicht direct bekämpft, sondern nur durch einen weiten Umweg unschädlich gemacht. „Ja Leonhardt, — sagt Ernst, der zweite Redner (S. 130 ff.) — wir mögen uns anstellen, wie wir immer wollen, hier ist kein Entrinnen. Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze gar nicht vorkommen zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Und dachten wir uns dieses in Einem, so dachten wir uns eben diesen als Erlöser, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind. Wir selbst hingegen beginnen mit dem Zwiespalt, und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Er-

lösung, die eben nichts Anderes ist, als die Aufhebung jener Gegensätze, und eben deshalb nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden. Mögen die historischen Spuren seines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritisch betrachtet, noch so unzureichend sein: das Fest (wie das Christenthum überhaupt) hängt nicht daran, sondern, wie an der Nothwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang als auf diesen zurückzuführen ist. Noch weniger Spuren findest du oft von dem Faden, an welchen man eine Krystallisation hat anschießen lassen: aber auch die kleinste reicht hin, um dir zu beweisen, daß er da war."[4] Also auch hier dieselbe eigenthümliche Begründung des Glaubens an Christum als den von Hause aus Unsündlichen und Vollkommenen, oder als den Gottmenschen, die uns so eben in den Predigten begegnet war. Wie nach Kant das Dasein Gottes nicht aus Begriffen der reinen Vernunft zu erweisen, sondern nur mittelst der praktischen für den Glauben in der Art zu begründen ist, daß wesentliche Forderungen derselben nicht befriedigt werden könnten ohne einen Gott, der sie in der Zukunft verwirklichen wird: so kann auch Schleiermacher die Gottmenschlichkeit Christi zwar nicht geschichtlich erweisen, aber ihr Dagewesensein in der Vergangenheit muß nothwendig vorausgesetzt werden, um die Erfahrung, die der Christ an sich macht, zu erklären. Wie bei Kant das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft heißt: so könnte bei Schleiermacher das Dogma von Christo ein Postulat der christlichen Erfahrung heißen. — Wenn Leonhardt „die mehr äußerlichen Lebensbeschreiber Christi im Sinne hatte, um bei ihnen das Geschichtliche aufzusuchen:" so will nun drittens Eduard „sich an den mystischen unter den Vieren halten, bei dem gar wenig von einzelnen Begebenheiten vorkommt, ja auch kein Weihnachten äußerlich, in dessen Gemüth aber eine ewige kindliche Weihnachtsfreude herrscht" (S. 137). Und an diesen anknüpfend, will er „die geistige und höhere

Ansicht des Festes" geben, welche aber nur weitere Ausführung und Begründung der Ansicht des zweiten Redners ist. „Und das Wort ward Fleisch — das Fleisch aber ist nichts Anderes, als die endliche, beschränkte, sinnliche Natur; das Wort dagegen ist der Gedanke, das Erkennen: und das Fleischwerden desselben ist also das Hervortreten dieses Ursprünglichen und Göttlichen in jener Gestalt. Was wir sonach feiern, ist nichts Anderes, als wir selbst, wie wir insgesammt sind, d. h. die menschliche Natur, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Princip." So weit also ist die Menschwerdung Gottes eine Menschwerdung von Ewigkeit, und die Menschheit der Gottmensch.

„Warum wir aber Einen aufstellen müssen, in welchem sich die menschliche Natur so darstellen läßt, und warum gerade diesen Einen, und bei ihm schon in die Geburt diese Einerleiheit des Göttlichen und Irdischen setzen, nicht als eine spätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was ist der Mensch an sich Anderes, als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden? So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfniß einer Erlösung. Der Einzelne aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde, und sein Erkennen in ihnen sucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein, und ist im Abfall und Verderben, und findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich. Darin nämlich, daß eben jene Einheit des ewigen Seins und Werdens des Geistes, wie er sich auf diesem Weltkörper offenbaren kann, in Jedem selbst aufgeht, so daß Jeder alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und insofern er als ein Werden erscheint, auch nichts Anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, wiefern es einerlei ist mit dem immer wechselnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet sich zwar in der Menschheit jene Einerleiheit des Seins und Werdens ewig, weil sie ewig als der Mensch an sich ist

und wird; im Einzelnen aber muß sie, wie sie in ihm ist, auch werden als sein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes unserem Weltkörper eignende Erkennen ist nicht nur, sondern auch wird. Diese Gemeinschaft, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wiederhergestellt, ist die Kirche. Wir nun zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Jener aber, der als der Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch, schon geboren sein." — Nach diesen drei Rednern wird noch ein vierter, Joseph, aufgefordert zu sprechen, der es aber nachdrücklich ablehnt, weil ihm an einem solchen Tage „alle Formen zu steif, alles Reden zu langweilig und kalt" ist, und „der sprachlose Gegenstand eine sprachlose Freude in ihm erzeugt," die, „wie ein Kind, nur lächeln und jauchzen," oder höchstens im Gesange einen angemessenen Ausdruck finden kann. — In diesen vier Persönlichkeiten sind die verschiedenen Momente von Schleiermacher's theologischer Eigenthümlichkeit auf sinnige Weise auseinandergelegt und verkörpert. Leonhardt's skeptische Kritik, wenn auch in ihrer Trennung von den übrigen Momenten als Einseitigkeit erscheinend, ist in Schleiermacher das Ferment, welches die übrigen Elemente seiner Religiosität in beständigem Läuterungsprocesse frisch erhält; Ernst's Rückschluß aus der gegenwärtigen christlichen Erfahrung auf Christum ist ganz der eigenthümliche Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre; Eduard's Vorliebe für den Johannes ist gleichfalls die seinige, und dessen Versuch einer speculativen Begründung der Christologie ist eine um so interessantere Probe, je sorgfältiger Schleiermacher in späteren Zeiten sich hütete, auf diesem Gebiete sich betreffen zu lassen; aber auch hier läßt er alsbald durch Joseph die Betrachtung aus den unheimlichen Regionen des „objectiven Denkens" wieder in die Subjectivität des Gefühls zurückgerufen werden, in welcher nach seiner Ansicht alles Religiöse seine eigentliche Heimath hat.

Die nächste Frucht von Schleiermacher's theologischer Thätigkeit und seinem Aufenthalt in Halle neben dem großen Kritiker Homer's ist eine Arbeit im wohlverstandenen Sinne seines Leonhardt: das im Jahre 1807 erschienene Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos; mit welchem wir, der Aehnlichkeit des Gegenstandes wegen, sogleich den um zehen Jahre jüngeren kritischen Versuch über die Schriften des Lukas zusammennehmen wollen. Beide Schriften gehen von der Voraussetzung aus, welche im Vorworte zu der zweiten ausgesprochen ist, „daß der reinste, einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung Eins und Dasselbe sind, weil doch Niemand, der Göttliches glauben will, Täuschungen, alte und neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen." Die Kritik, welche Schleiermacher in beiden Schriften übt, ist die sogenannte innere. Aus dem Gegeneinanderhalten des besagten Briefs mit den unzweifelhaft Paulinischen, wie mit dem, was von dem Leben des Apostels Paulus und den übrigen Verhältnissen jener Zeit sonsther bekannt ist; aus der Untersuchung ebenso des Gewebes im genannten Evangelium, ob es wohl fortlaufend sei, oder durch Nähte unterbrochen, werden die kritischen Ergebnisse gezogen. Hierbei zeigt Schleiermacher ein bewundernswürdig feines Gehör, eine in der That einzige Scharfsichtigkeit. Kein Wort des Briefstellers überhört er, das mit dem sonstigen Sprachgebrauche des Apostels oder des übrigen neuen Testamentes nicht ganz zusammenklingt; nicht die kleinste Ritze im Contexte des Evangeliums entgeht ihm, die auf eine Zusammensetzung deuten könnte. Dabei ist es außer dem Scharfsinne vornehmlich die Einbildungskraft, welche Schleiermacher'n unterstützt, und deren Mangel bei so manchen Anderen eine Verständigung zwischen ihm und ihnen unmöglich macht. Alles „schaut er zusammen;" nicht bei diesem oder jenem Worte bleibt er stehen, das Paulus ja gar wohl zufällig nur in jenem Briefe gebraucht haben könnte: sogleich bildet sich ihm vielmehr die

Anschauung von zwei Sprachkreisen, welche nicht um denselben Mittelpunkt gezogen sind. Ebenso leiht ihm, was das Evangelium betrifft, diese Gabe der inneren Anschauung die glücklichsten Waffen gegen die Urevangeliumshypothese, welche unannehmbar zu finden er schon daran genug hat, daß er sich „denken soll unsere guten Evangelisten, von vier, fünf, sechs aufgeschlagenen Rollen und Büchern, in verschiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechselnd aus einem ins andere schauend und zusammenschreibend,“ ganz nach Art „einer deutschen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts (S. 6). Freilich sind diese eigenthümlichen Talente und Vorzüge, wie es in menschlichen Dingen zu geschehen pflegt, auch bei Schleiermacher jeder von einem entsprechenden Fehler begränzt, in welchen sie nicht selten übergehen. Seine Scharfsichtigkeit erblickt da und dort Differenzen im Briefe und Fugen im Evangelium, wo in der That keine sind, und namentlich hat ihn in Betreff des Lukas der scheinbar einleuchtende Kanon, „daß eine fortlaufende Erzählung vom Einzelnen nicht ins Allgemeine überspringe, außer wenn sie den Gegenstand ganz verlasse,“ wogegen eine einzelne für sich erzählte Begebenheit eine solche Allgemeinheit zum Schlusse suche (S. 21.) — dieser Kanon, so richtig er scheint, hat ihn doch bisweilen irre geführt. Denn fürs Erste ist der Begriff: Gegenstand, schwankend zwischen einem engeren und einem weiteren Sinne. Es kann nach einer allgemeinen Schlußbemerkung der Gegenstand im weiteren Sinne fortgesetzt erscheinen; nun folgert Schleiermacher, der fortfahrende Erzähler müsse ein anderer sein als derjenige, welcher die vorangehende Erzählung mit der allgemeinen Schlußformel beendigt habe: allein dieser verließ ja dort wirklich den Gegenstand, nämlich im engeren Sinne, diese bestimmte Geschichte eines einzelnen Wunders z. B., um hierauf, innerhalb desselben Gegenstandes im weiteren Sinne, zu andern Einzelheiten, z. B. Wundergeschichten, überzugehen. Schleiermacher selbst muß in einem Falle anerkennen, daß nach einer solchen Schlußformel (Luc. 8, 25)

in der folgenden Erzählung Rückweisungen auf die durch jene Formel abgeschlossene und Spuren desselben Verfassers sich finden; weswegen er jene Schlußformel für eine blos „partielle" erklärt (S. 123): damit aber das Schwankende seines vorausgesetzten Kanons anerkennt. Zweitens reicht dieser nicht aus für diejenigen Fälle, wo nach einer Schlußformel der besprochenen Art der Gegenstand auch im weiteren Sinne verlassen ist; denn hier könnte eben so gut derselbe Schriftsteller einen Abschnitt in jener Weise schließen, und nun auf etwas Anderes übergehen, als auch zwei Aufsätze verschiedener Verfasser zusammengestellt sein können. Hier müssen daher anderweitige Merkmale zu Rathe gezogen werden; daß sie aber bei Weitem nicht immer zur sichern Leitung des Urtheils ausreichen, kann Jeder finden, der einige Abschnitte der Schleiermacher'schen Schrift mit dem Evangelium vergleicht. — Um für seine vorwiegend innere Kritik doch feste Haltpunkte zu gewinnen, hat Schleiermacher das Eigene, daß er sein kritisches Feld auf eine Weise zu begränzen sucht, die sich nicht immer dem Vorwurfe der Willkür entziehen kann. So wird, um gegen den ersten Brief an den Timotheos den Hebel ansetzen zu können, die Aechtheit der beiden andern Pastoralbriefe vorausgesetzt, und die mancherlei bemerkenswerthen Eigenthümlichkeiten, welche alle drei gemeinsam haben, durch Voraussetzungen beseitigt, die theils an sich höchst gewaltsam sind, theils die Beweisführung für die Unächtheit des ersten entkräften. Die mannigfache Aehnlichkeit des ersten Briefes mit den beiden folgenden soll den unapostolischen Nachahmer verrathen; zuerst aber war, daß der Verfasser nicht der Apostel sein könne, aus den Abweichungen seines Briefes von den apostolischen, auch den beiden folgenden Pastoralbriefen, geschlossen worden: dasselbe wird also das eine Mal aus der Aehnlichkeit gefolgert, was das andere Mal aus der Unähnlichkeit. Ist erstere so schlagend, daß derselbe Ausspruch, und zwar ein solcher, der, vermöge seiner Zusammenstimmung mit einer dem apostolischen Zeitalter übrigens fremden Observanz

der späteren Kirche, kritisch anstößig ist, mit denselben Worten, wie im ersten Timotheosbriefe, auch in dem an den Titus sich findet, ein Bischof müsse μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ sein: so scheut sich Schleiermacher nicht, diese Worte an der einen Stelle, 1 Tim. 2, 3, als Verbot der zweiten Ehe eines Bischofs, mithin als Zeichen einer späteren Abfassung des Briefes; an der andern Stelle hingegen, Tit. 1, 6, als Verbot der Polygamie zu verstehen, welche ja der Apostel zu verbieten gar wohl habe Anlaß nehmen können (Sendschr. S. 191). Ebenso wird in der Schrift über den Lukas, um für diesen und die übrigen Synoptiker einen Regulator zu bekommen, die Aechtheit des vierten Evangeliums ohne Weiteres vorausgesetzt. Es kommen aber jetzt, was die Pastoralbriefe betrifft, kritische und conservative Theologen darin überein, daß alle drei zusammen stehen oder fallen, und das Johannesevangelium anlangend wenigstens darin, daß nur durch einen äußerst verwickelten kritischen Proceß dessen Ursprung ausgemittelt, und seine Autorität im Verhältniß zu den übrigen limitirt werden kann. — Endlich auch die Schleiermacher'n oben nachgerühmte Gabe, sich das Erzählte in seinen einzelnen Momenten innerlich zur Anschauung zu bringen, hat ihn bisweilen auf Abwege gelenkt. An sich schon ist diese Richtung, — als Bestreben wenigstens, wenn auch nicht ebenso als Gabe, — den rationalistischen Schrifterklärern mit ihm gemein: und so hat sie auch bei ihm manche ans Rationalistische streifende Deutungen neutestamentlicher Erzählungen zuwege gebracht. Wenn er in der Schrift über den Lukas ausfindig machen will, ob der Gewährsmann einer Rede im günstigen oder ungünstigen Winde gestanden; ob die Geschichte von den Vorfällen in der Geburtsnacht Jesu ursprünglich von Maria und Joseph oder den Hirten ausgegangen; daß der Erzähler eines anderen Vorganges wahrscheinlich nach dem Anlanden noch beim Schiffe beschäftigt, um den Anfang gekommen sei: so sind dies offenbar Verirrungen nach der bezeichneten Seite hin; so sehr übrigens Schleiermacher selbst „eine unerfreuliche

Geschicklichkeit" darin findet, „Erzählungen, die wir offenbar nicht aus der ersten Hand haben," mit rationalistischer Genauigkeit erklären zu wollen (S. 34). Hieher gehört denn auch die Neigung, von dem als dichterisch oder sagenhaft Erkannten auch in solchen Fällen einen geschichtlichen Kern aussondern zu wollen, wo sich augenscheinlich vielmehr nur ein dogmatischer oder poetischer zeigt: wie bei den Genealogieen, der Geschichte von dem nächtlichen Vorgange mit den Hirten bei der Geburt Jesu, von den Erwartungen der Maria und den Bedenklichkeiten des Joseph u. s. f. — An dieser Stelle mag auch noch der beiden Abhandlungen aus späterer Zeit, über die Zeugnisse des Papias von Matthäus und Marcus, gedacht werden, wo Schleiermacher sich zugleich nach der Seite der äußeren Kritik hingewendet, und die ältesten kirchlichen Zeugnisse mit den inneren Kennzeichen auf höchst scharfsinnige Weise auszugleichen versucht hat.

Von hier ist es wieder rückwärts, aber von dem Sendschreiben über den ersten Brief an den Timotheos, das uns auf die Erwägung auch der späteren kritischen Leistungen Schleiermacher's führte, vorwärts, wenn wir jetzt zu dessen im Jahr 1810 zuerst erschienener kurzer Darstellung des theologischen Studiums herantreten. Sie bezeichnet den Anfang seiner akademischen Thätigkeit in Berlin, nachdem die vorangegangene kürzere in Halle durch die Kriegsereignisse abgebrochen war. Auf den wenigen Bogen der kleinen Schrift legte jetzt Schleiermacher, wie er selbst in der Vorrede erklärt, „seine ganze dermalige Ansicht des theologischen Studiums" (nicht nur, sondern der gesammten theologischen Wissenschaft nach allen ihren Fächern) nieder; eine Ansicht und in einer Weise, die uns mehrfache Bewunderung abnöthigen. Während einerseits in jede einzelne theologische Disciplin durchdringende Blicke geworfen werden: so sind sie anderseits zugleich sämmtlich in strenger Einheit zusammengehalten; und wie der Gedanke, so verkündigt auch die Darstellung den wissenschaftlichen Meister. Die gedrängten

Sätze — in der zweiten Auflage durch kurze Anmerkungen zweckmäßig erläutert — enthalten theils jeder einzelne für sich eine Masse von Anregungen; theils ist jeder gegen alle andern abgewogen, gravitirt gleichsam mit allen, und eröffnet nach allen Seiten die fruchtbarsten Perspectiven. Das Ganze steht als ein symmetrisches Gebäude vor uns, dessen einzelne Gemächer nett und wohnlich, und dessen Grundriß zugleich so einfach ist, daß wir von jedem Gemache aus dessen Verhältniß zum Ganzen übersehen. Die Leitung der christlichen Kirche ist der Endzweck, durch welchen alle einzelnen theologischen Kenntnisse, als eben so viele Mittel zu diesem Zwecke, in einer Einheit zusammengehalten werden — so sehr hatte sich seit den Reden über die Religion Schleiermacher im Gebiete des positiven Christenthums eingebürgert. Jene beiden Elemente, das Interesse für die Leitung der Kirche und die dazu erforderlichen wissenschaftlichen Kenntnisse, im höchsten Grade und möglichsten Gleichgewicht zusammengedacht, geben das Ideal eines Kirchenfürsten; das Gleichgewicht aber aufgehoben, so ist, in wem das wissenschaftliche Interesse überwiegt, der Theolog, in wem aber das kirchliche, der Kleriker: doch darf in keinem keines von beiden ganz fehlen. Wissenschaftliche Erkenntniß des Christenthums nun aber, und ebendamit die ohne sie undenkbare Kirchenleitung, ist nicht möglich, wenn das Christenthum blos empirisch hingenommen, sondern einzig dadurch, daß sowohl das eigenthümliche Wesen desselben in seinem Verhältnisse zu anderen Religionen, als auch weiter hinauf das Wesen der Religion überhaupt im Verhältniß zu den übrigen Thätigkeiten des menschlichen Geistes begriffen wird. Dies ist die philosophische Theologie, welche, anknüpfend an die allgemeineren Wissenschaften der Ethik und Religionsphilosophie, durch Vergleichung des geschichtlich Gegebenen im Christenthum und weiter herab im Protestantismus, mit den im Wesen der Religion gegründeten möglichen Differenzen, sowohl die Statthaftigkeit einer solchen Glaubensform, wie das Christenthum, oder speciell der Protestantismus ist, nachzuweisen, als auch

das, was in dem geschichtlich Gewordenen der Idee nicht entspricht, als solches zu bezeichnen hat. So theilt sich die philosophische Theologie in Apologetik und Polemik. — Der Zweck der Kirchenleitung erfordert aber auch die Kenntniß des zu leitenden Ganzen in seinem gegebenen Zustande, welche, weil nur die genetische Erkenntniß die wahre ist, auch in die Vergangenheit zurückgehen muß, und in diesem Umfange die historische Theologie ist. Sofern das eigenthümliche Princip jedes Geschichtsverlaufs in dessen Anfange am reinsten erscheint: so ist auch hier das Urchristenthum und dessen Denkmale besonders zu betrachten in der exegetischen Theologie. Ist sofort die Kenntnißnahme von der weiteren Fortentwickelung des Christenthums Geschäft der Kirchengeschichte: so sondert sich wiederum die Kenntniß des gegenwärtigen Moments als eigene Disciplin ab, die sich weiterhin wieder in zwei Zweige gabelt, sofern die Erforschung des geselligen Zustandes der Kirche im gegenwärtigen Augenblicke die kirchliche Statistik, die zusammenhängende Darstellung der Lehre aber, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es in der ungetheilten Kirche, oder, wenn eine Spaltung stattfindet, innerhalb einer einzelnen Kirchenpartei, öffentliche Geltung hat, die dogmatische Theologie, als Glaubens- und Sittenlehre, ausmacht. — Endlich wie nunmehr, unter Voraussetzung des Wesentlichen von allen diesen Kenntnissen in jedem Theologen, die Kirche wirklich zu leiten ist, bildet sich zu einer Technik, praktische Theologie genannt, welche, sofern sie die leitende Thätigkeit mit der Richtung auf das Ganze einer Kirchengemeinschaft regelt, die Lehre vom Kirchenregimente, wiefern aber dieselbe mit der Richtung auf die Localgemeinde, die Lehre vom Kirchendienste heißen mag. — In dieser Gesammtheit theologischer Wissenschaften „ist die historische Theologie der eigentliche Körper, welcher durch die philosophische mit der eigentlichen Wissenschaft, durch die praktische mit dem thätigen christlichen Leben zusammenhängt."

Was in in dieser Encyklopädie am meisten auffällt, und in der That zum Anstoß gereicht, ist die Stellung der Dog-

matik unter die Rubrik der historischen Theologie und neben die kirchliche Statistik. Von jeher hat man die dogmatische Theologie als einen eigenen Haupttheil der historischen und praktischen gegenübergestellt; sei es nun, daß man die von Schleiermacher der philosophischen Theologie zugewiesenen Disciplinen (die Polemik übrigens in ganz anderem Sinne) mit unter der dogmatischen begriff oder als eigenen vierten Theil von ihr sonderte. Man sieht wohl, warum Schleiermacher dies nicht gleichfalls thut: die dogmatische Theologie, fürchtet er, müßte dann in irgend einem Sinne philosophisch werden, und das soll sie doch nicht. Nun aber, wenn sie also wirklich eine historische Wissenschaft sein soll, und von der Kirchengeschichte nur durch den Zeitabschnitt, der ihr Gegenstand ist, verschieden: so folgt, daß Einer, auch ohne selbst die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben zu haben oder darzulegen, die Dogmatik, sogar einer ihm ganz fremden Kirchenpartei, behandeln könnte; wie ja vom Historiker die Zustimmung zu den von ihm erzählten Thaten und Meinungen auf keine Weise gefordert werden kann. Doch eben diese Folgerung läßt Schleiermacher nicht gelten. „Wer von der kirchlichen Lehre einer gegebenen Zeit nicht überzeugt ist, kann zwar über dieselbe, und auch über die Art, wie der Zusammenhang darin gedacht wird, Bericht erstatten, aber nicht diesen Zusammenhang durch seine Darstellung bewähren. Nur dieses Letzte aber macht die Behandlung zu einer dogmatischen; jenes ist nur eine geschichtliche, wie Einer und Derselbe sie bei gehöriger Kenntniß auf die gleiche Weise von allen Systemen geben kann" (S. 82). Mithin soll die dogmatische Theologie doch keine blos geschichtliche sein; sie soll das geschichtlich Dargelegte auch „bewähren"; wodurch? muß man fragen; wird sie dabei nicht philosophisch werden müssen? Keineswegs! antwortet Schleiermacher, sie bewährt die geltende Lehre lediglich durch „die Aufstellung ihres Zusammenhanges"; d. h. daran, daß sie innern Zusammenhang hat, sich selbst nicht widerspricht, muß sie sich als wahr beweisen. Allein durch die innere Widerspruchslosigkeit

bewährt sich sonst eine Sache nur als mögliche, noch nicht als wirkliche Wahrheit; woher nimmt also die Dogmatik den Beweis, wirkliche Wahrheit zu sein? Sie bedarf eines solchen gar nicht, erwiedert Schleiermacher; sie ist als Gefühl und Glaube in der Gemeinde wirklich, und hat daher von Seiten der Wissenschaft genug am Nachweis ihrer Möglichkeit.

Ein anderer Mangel der Schleiermacher'schen Construction der theologischen Wissenschaften, der zwar weniger auffällt, aber um so mehr durch alle Theile derselben hindurchgeht, ist, daß durch Aufstellung eines außerhalb sämmtlicher theologischen Disciplinen gelegenen Zweckes diese alle zu blosen Mitteln herabgesetzt werden. Es trägt aber von den höheren und wahrhaft freien Wissenschaften jede ihren Zweck zugleich in ihr selbst, zu wie vielen anderen Dingen sie auch — wie die Geschichte, die Philosophie — sonst noch dienlich und nützlich sein mag. Und so ist auch kein wirklicher Organismus, so wenig ein wissenschaftlicher als ein natürlicher, da vorhanden, wo ein oder mehrere Theile blos Mittel und nicht zugleich auch Zweck sind, zu denen insofern die übrigen Glieder sich als Mittel verhalten. Auf diese Weise dient zwar allerdings die Gesammtheit theologischer Wissenschaften der Kirchenleitung und damit der Frömmigkeit; doch ist dies nur die eine Seite des Verhältnisses, auf der andern ist die wissenschaftliche Theologie, als das Selbstbewußtwerden des Geistes in seiner religiösen Wirklichkeit, höchster Zweck, zu welchem sich die Frömmigkeit als zu bearbeitendes Material, die Erfahrungen in der Kirchenleitung aber als dienende Experimente verhalten.

Hiermit wären wir an die Schwelle der Schleiermacher'schen Glaubenslehre geführt, sofern in deren Bereich auch die zum Theil noch vor ihr erschienenen theologischen Abhandlungen über die Lehre von der Erwählung und von der Trinität in der von Schleiermacher, de Wette und Lücke herausgegebenen theologischen Zeitschrift, so wie über die Geltung

der symbolischen Bücher, im Reformationsalmanach, hineinfallen. Aber hier, wo es sich um eine Darstellung der Eigenthümlichkeit und Prüfung der Grundlagen von Schleiermacher's Glaubenslehre handelt, muß die Betrachtung eine comparative werden; wir müssen daher jetzt auf Daub übergehen, und auch ihn in seiner wissenschaftlichen Entwickelung verfolgen: um zuletzt durch Zusammenstellung ihrer dogmatischen Systeme die theologische Eigenthümlichkeit und verschiedenartige Bedeutung beider Männer ins Licht setzen zu können.

---

2. Daub.

Wir treffen Daub zuerst ergriffen von der kritischen Philosophie, welche dem sittlichen Ernste des Mannes gleicherweise Achtung, wie seinem Forschungstriebe Aufmerksamkeit abnöthigen mußte. Dieselbe ermangelte aber nicht, auch ihn, wie er selbst sich in einer späteren Schrift hierüber ausdrückt, „zu der Meinung zu verleiten, als müsse die menschliche Vernunft, wie sie das Instrument des Erkennens ist, so auch für das Princip aller Erkenntnisse anerkannt, und als müsse aus ihr insbesondere die Wissenschaft von der Religion, ja die Religion selbst, deducirt werden" (Judas Ischariot, Vorrede zum 1. Hft. S. X); was er, außer mehreren ungedruckt gebliebenen Arbeiten (ebendas. S. XI), vornehmlich auch in einem, 1801 erschienenen, Lehrbuche der Katechetik versuchte. Begründung der Religion durch Moral, strenge Unterscheidung zwischen statutarischer und Vernunftreligion, Dringen auf den praktischen Gehalt der Bibel und der Kirchenlehre, der Vorschlag, dem Religionskatechismus für den Jugendunterricht einen Rechtskatechismus und einen Tugendkatechismus voranzuschicken (S. 54), bezeichnen diese Schrift hinlänglich als eine unter Kantischem Einfluß entstandene; wiewohl auch Fichte's Sittenlehre berücksichtigt wird, und die Auffassung des Begriffs von einem Schöpfer und Erhalter der Welt als eines Symbols, durch welches die „praktische Idee des ewigen Bestehens der sittlichen Ordnung" erweckt werden solle (S. 256), an dessen bekannte Abhandlung über den Begriff der göttlichen Weltregierung erinnert. Der religiöse Cultus ist (nach S. 18)

nur Mittel zur sittlichen Cultur; nur derjenige Lehrer, welcher hierauf hinarbeitet, und in der statutarischen Religion das praktisch Vernünftige hervorzuheben strebt, „verfährt als Religionslehrer; im entgegengesetzten Fall als bloser Glaubenslehrer, der zu sein jeder wohldenkende Mann billig Bedenken trägt, und nur der Pflichtvergessene nicht erröthet" (S. 17 f.). Zu jener Absicht leisten dann Religionslehrer die verschiedenen Religionsbücher, „der Talmud, Koran, oder die Bibel, mehr oder weniger gute Dienste," und der Vorzug des christlichen Religionsbuchs vor den andern besteht hauptsächlich darin, „daß Christus selbst alle Religionsgebräuche für außerwesentlich und überflüssig erklärte, mit seiner Lehre eine vernünftige und moralische Religion beabsichtigte, und eine sittliche Gesellschaft zu gründen suchte, und daß in den Schriften der Evangelisten und Apostel die Spuren dieser Lehre und Gesellschaft unverkennbar anzutreffen sind" (S. 19 f.). Von dieser Seite ist es, daß Daub mit hoher Achtung vor dem sittlichen Gehalte des Stifters und der Stiftungsurkunde des Christenthums gleicherweise der Behauptung überspannter Supranaturalisten entgegentrat, daß ohne des Wunderbaren die Bibel ein triviales Buch wäre (S. 385), wie den Träumereien von Abschaffung des Christenthums, welchen die Ultra's der Aufklärung sich hingaben. Dabei kommt es ihm indeß keineswegs darauf an, welche Lehren wirklich biblisch und von Christo ausgegangen, sondern welche als Mittel zum Zwecke moralisch-religiöser Bildung brauchbar sind; ist der Religionslehrer nur dessen gewiß, daß seine Lehren moralisch sind, so darf er sie mit gutem Gewissen als Lehren Christi darstellen, mit dessen Geiste alles wahrhaft Sittliche in Uebereinstimmung ist (S. 321, 363). Die Bibelsprüche „als Beweise oder Quellen der einzelnen Lehren zu betrachten, hieße den Geist und Willen, das Gewissen der Menschen an den Buchstaben der Schrift fesseln; sie dienen im Religionsunterricht nur als Mittel, die Rechts-, Tugend- und Religionsbegriffe in den Lehrlingen zu entwickeln und als Stützen und

Merkzeichen dieser entwickelten Lehre selbst" (S. 388). Ueberhaupt ist es „die Lehre Jesu zwar, womit der christliche Religionslehrer anfängt; aber die Lehre Gottes, der Inbegriff unsrer Pflichten als göttlicher Gebote, ist es, womit er endigt" (S. 366). Der Wunderglaube insbesondere mag zwar ein taugliches, ja unentbehrliches Mittel zur Einführung des praktischen Vernunftglaubens sein: immer bleibt er jedoch ein Hinderniß des Selbstdenkens, und im Widerspruche mit dem Wesen des Protestantismus, welches darin besteht, Moral und Religion sich nicht „durch den Sinn, es sei in der Gegenwart, oder in der Vergangenheit, aufdringen zu lassen. Der gesunde Verstand erkennt in der Natur keine Wunder an; und die gesunde Vernunft erklärt in symbolischer Bedeutung einzig nur die gesammte Natur selbst für ein Wunder" (S. 326—345). Ja so weit geht hier Daub nach dieser Seite, daß er den Paulus'schen Evangeliencommentar als Anfang der Wiederherstellung des Christenthums zu der ursprünglichen Reinheit einer moralischen Religion begrüßt (S. 350 Anm.). Nur in der Zuversicht, mit welcher er auch hier schon die Religion als durchaus erkennbar behauptet (S. 317), in der Erhabenheit der Gesinnung, mit der er den Menschen um der Religion willen dasein läßt, nicht umgekehrt (S. 23); ebenso aber auch in der herben sittlichen Strenge, mit welcher er von den theoretischen Beweisarten für das Dasein Gottes behauptet, daß sie sämmtlich auf geflissentliche Täuschung, oder doch auf frommen Betrug hinauslaufen (S. 268), — nur in diesen Zügen, die mehr den Charakter als die Ansicht betreffen, ist bereits der spätere Daub zu erkennen. Aber eben diesem Charakter mußte die Stellung in die Länge drückend werden, in welche ihn diese Ansicht vom Christenthum der Kirche gegenüber versetzte. Der bestellte christliche Lehrer soll zuerst seinen Lehrlingen „eine historische Kenntniß von der Gründung des Christenthums durch Christum als den Sohn Gottes und die Apostel als göttlich autorisirte Lehrer, von der Person und dem Amte Christi, von Engeln, Dämonen, Sündenfall u. s. f.,

ganz nach den Vorstellungen der Kirche verschaffen, bei welcher er als Lehrer angestellt ist; keine dieser Vorstellungen tastet er an, oder widerlegt er; aber auch auf keine derselben legt er einen besondern Werth; blos historisch behandelt er sie. Nur auf die pflichtmäßige Gesinnung u. s. f. legt er das höchste Gewicht. So verlischt nach und nach jeder Gedanke des Positiven der Thatsachen in der Religion, der Glaube an das Uebernatürliche dieser Thatsachen und an das Uebervernünftige verschwindet, und an die Stelle des Außerwesentlichen (immer schädlichen, weil es alle Geisteskraft erstickt, und dem Menschen den Glauben an seine Willensfreiheit und die Möglichkeit, seine Pflicht blos aus Pflicht zu erfüllen, raubt) tritt nach und nach das Allerwesentlichste der Religion, die Maxime und der Entschluß, mit jedem Tage der Idee des Heiligen, die in uns ist, näher zu kommen" (S. 363 f.). Konnte bei dieser Ansicht vom Verhältniß des Positiven zum an und für sich Wahren im Christenthum die Beruhigung in die Länge genügen, welche Daub S. 366 ertheilt, daß mit seinem Aufnehmen des gegebenen Kirchenglaubens der Religionslehrer ja nur „in die Selbsttäuschung der Gemeinde eingehe, um die Gemeinde selbst, wenigstens in den nachfolgenden Generationen, davon zu befreien?" Eine entschiedene Natur wie die Daub's konnte bei solcher Halbheit nicht stehen bleiben: sie mußte mit dem positiven Christenthum entweder vollends brechen, oder sich inniger und wahrhafter an dasselbe anschließen. Die Entwickelung der Philosophie nach Kant und Fichte entschied für das Letztere.

Daub berichtet selbst, „wie er zuerst durch Schelling's und Hegel's frühere Schriften (des Letzteren Abhandlungen im kritischen Journal der Philosophie und über die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems) zum Zweifel an der Richtigkeit seiner in der Katechetik vorgetragenen Ansicht veranlaßt worden," sich „späterhin ganz von ihr befreit habe," und wieder „zum historisch Positiven des Christenthums gelangt sei" (Judas, S. VIII, X). Die Kant'sche Philosophie

hat nach Daub, „obzwar nicht die christliche Religion, doch alles Positive an ihr, ihre göttlichen Offenbarungen, Wunder, Weissagungen u. s. w., mit ganz andern Gründen und in ganz anderer Art bestritten, als jede andere Philosophie oder Unphilosophie vor ihr, und an ihr haben wir den einzigen, gründlich und durchaus consequent gegen den Supranaturalismus durchgeführten Rationalismus. Wie wäre es daher wohl möglich, — fragt Daub, — daß einer, wenn er auch nur vom Hörensagen diese Erzfeindin des positiven Christenthums kennt, sich einer Apologie desselben, geschweige der christlichen Theologie selber, aufrichtig, unparteiisch und allen Ernstes befleißige, ohne sie genau und aufs Bestimmteste zu kennen? Fromme Christen, die ohne diese Kenntniß sind, sogar fromme Pfarrherren, die in ihrem Glauben an eine göttliche Offenbarung nie erschüttert, noch irre gemacht worden, kann es nach wie vor, — aber Theologen, welche gründliche, tüchtige, wahrheitliebende Forscher wären, kann es nicht geben, wenn sie von Kant gehört, aber von den Resultaten seiner Philosophie nur historisch (wenngleich aufs Vollständigste) Notiz genommen, und die Untersuchungen, die zu diesen Resultaten führten, selbst anzustellen unterlassen haben. Sind hingegen von irgend Einem diese Untersuchungen wirklich angestellt, hat er, nach Kant's Vorgang und Beispiel, das menschliche Erkenntniß- und Begehrungsvermögen gründlich erforscht, und die Gränzen des ersteren zu erkennen versucht: so ist unbegreiflich, wie ein solcher, dessen sich hiermit der Geist des kritischen Rationalismus oder kritisch-transscendentalen Idealismus nothwendigerweise bemächtigt hat, hoffen könne, von ihm wieder loszukommen, ohne gegen ihn die Principien einer anderen Philosophie aufzubieten, die durch Männer, wie Schelling, Hegel, Steffens, Baader, Schubert [geschrieben im J. **1816**], denen, welche sehen wollen, bestimmt und klar zeigt, daß dieses Geistes Schranken weder die Gränzen des Seins noch des Wissens sind. Das Berufen auf die Bibel und auf das historisch Positive des Christenthums, die Erklärung der Bibel nach

irgend einer beliebten Hermeneutik, und das Studium alt- oder neutheologischer Werke, verfaßt von einem Melanchthon oder Calvin, von einem Planck, Reinhard oder Storr, hilft und verfängt nichts gegen ihn (den kritischen Rationalismus und Idealismus), der euch, in Sachen des Wissens, des Glaubens und Thuns, immer an eure Vernunft und deren Autonomie, als an die letzte und höchste Instanz, verweist" (a. a. O. S. VIII—X).

In dieser Weise an der Hand der sich fortentwickelnden Philosophie aus den Banden des Kriticismus befreit, und, statt das Christenthum vom Standpunkte der subjectiven Vernunft aus nur zu beurtheilen, vielmehr die in ihm objectiv gewordene absolute Vernunft zu erkennen und zu begreifen bemüht, traf Daub in Heidelberg mit dem Manne zusammen, welcher dieselbe Idee in Betreff der alten heidnischen Religionen gefaßt hatte, mit dem berühmten Urheber einer wissenschaftlichen Symbolik und Mythologie. Bald vereinigten sich Beide zur Herausgabe einer Zeitschrift, der „Studien," in welchen Männer, „von der Idee der Weisheit durchdrungen" und „im Alten und Neuen nur das Gute und Wahre suchend" (Studien, I. Bd., Zueignung), mit dieser absoluten Idee Jeder seine Fachwissenschaft zu durchdringen und zu beleben trachteten. Wie in dieser Zeitschrift Creuzer zuerst eine „Idee und Probe alter Symbolik" gab: so machte Daub in ihr die ersten Versuche einer speculativen Behandlung der christlichen Religionswissenschaft.

Es ist bemerkenswerth, wenn wir uns der ersten Schrift von Schleiermacher, der Reden über die Religion erinnern, in welchen von dieser, in ihrer Bestimmtheit als subjectiver, nicht nur ausgegangen, sondern sie in dieser Subjectivität dermaßen festgehalten wurde, daß sie zur wahren Objectivität gar nicht gelangen konnte — bemerkenswerth ist es, daß auch Daub, nach jener durch Kant'schen Einfluß bestimmten Vorbereitungsperiode, zuerst mit einer Arbeit über die Religion auftrat; aber in welcher er sie von ihrem entge-

gengesetzten Ende, dem objectiven, anfaßte, — ob mit dem umgekehrten Erfolge, daß darüber das subjective Moment zu kurz kam, werden wir sogleich sehen. Die Abhandlung, die wir meinen, steht im ersten Bande der Studien, vom Jahrgang 1805, unter der Aufschrift: „Orthodoxie und Heterodoxie. Ein Beitrag zur Lehre von den symbolischen Büchern" (S. 104—173).

Die Religion an sich — dies ist das kurze Thema der Abhandlung — eignet weder einem Menschen, noch einem Volke, da vielmehr alle Menschen und Völker ihr von Ewigkeit zugeeignet sind; in der Zeit jedoch verwirklicht sie sich nur so, daß sie theils subjectiv, Eigenschaft der Einzelnen, theils objectiv, Eigenthum von Gesammtheiten, von Völkern wird. Dem Einzelnen nun steht über sie als seine Eigenschaft ein unbestreitbares Recht zu: ob er sie in sich hegen, oder in Unglauben und Aberglauben verkehren will, darüber ist er keinem Andern verantwortlich; über sie als Eigenthum einer Gesellschaft aber hat der Einzelne kein Recht, außer dem der Theilnahme an derselben.

Die weitere Ausführung ist nun in Kurzem diese. In die Endlichkeit eingehend kann die Religion nicht anders als nach dem verschiedenen Charakter der Völker sich verschiedentlich bestimmen; der Satz: die Religion geht in ein einzelnes Volk ein, ist ja nur die Kehrseite des andern: ein Volk kommt zum Bewußtsein seines übersinnlichen Wesens (vgl. hiezu die Abhandlung über Theologie und ihre Encyclopädie, Studien, II. Bd., S. 58 f.); auch an der gleichen Religion daher können verschiedene Völker nur in verschiedenen Formen theilnehmen. Insofern sind auch Staat und Kirche in relativer Einheit: diese Ausdruck der übersinnlichen, wie jener der sinnlichen Seite eines und desselben Volkscharakters (a. a. O. S. 58). Innerhalb eines Volkes nun gibt sich die Religion entweder in materiellem Elemente, als eine Reihe von Acten (Opfer, Processionen u. dgl.), oder im ideellen Elemente, durch Lehren und Dogmen, oder durch Beides, doch in der Art,

Dasein, daß entweder das Actuose oder das Doctrinelle überwiegt. An dieser fortgehenden Verwirklichung seiner Religion hat zwar das ganze Volk seinen Antheil; um jedoch der Formlosigkeit vorzubeugen, treibt es besondere Organe zur Leitung des Cultus auf der einen, und zur Fortpflanzung der Lehre auf der anderen Seite aus sich hervor. Ein Volk als Ganzes nun, d. h. nicht allein die Gesammtheit aller seiner zugleich lebenden Glieder, sondern auch aller auf einanderfolgenden Generationen, kann immer nur religiös sein, weil es mit seiner Religion, als mit seinem höheren Selbstbewußtsein, Eins und Dasselbe ist; in den einzelnen Gliedern eines Volkes aber kann dieses Bewußtsein mehr oder minder lebendig, heller oder trüber sein: wornach sie fromm oder unfromm, gläubig oder abergläubisch und ungläubig sind; eben so können jene besonderen Organe der Religion in ihrer öffentlichen Wirksamkeit mit der Volksreligion entweder zusammenstimmen, oder ihr entgegen sein: und dieser Unterschied — mag man ihn in Betreff einer durchaus actuosen Religion nennen, wie man will — ist in Bezug auf eine solche, die zugleich doctrinale Bestandtheile in sich begreift, der Unterschied zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Derjenige Theolog oder Geistliche nun, welcher sein Volk liebt, und sich als lebendiges Glied desselben fühlt, wird immer auch orthodox sein; der heterodoxe Geistliche oder Theolog dagegen, indem er Lehren verbreitet, welche unmittelbar oder mittelbar auf Zerstörung der geltenden Religion hinführen, greift das Volk, innerhalb dessen er steht, bei seinem Eigenthum an, und zwar bei dem eigensten, das es haben kann, bei seinem Charakter, dessen übersinnlicher Ausdruck seine Religion ist. Einen solchen Versuch wird jedes wackere und in sich einige Volk mit gerechtem Unwillen zurückweisen, und den Frechen, der ihn macht, ausstoßen, oder wenigstens von seinem Posten, als Diener der öffentlichen Religion, entfernen. Womit aber keineswegs die Freiheit der Forschung aufgehoben ist; denn der wahre Forscher wird die vaterländische Religion in ihrer Wahrheit aner=

kennen, und wenn ein solcher dennoch verfolgt, überhaupt wenn der Heterodoxie wegen zu der rein negativen Maßregel der Entfernung vom geistlichen Amte noch positiv Verletzendes hinzugefügt wird: so geschieht dies nie durch das Volk selbst, sondern durch eine Partei innerhalb desselben, welche sich seine Religion, wie einen Privatbesitz, pfäffisch angeeignet hat.

Dem Christenthum nun insbesondere — das zwar nicht geradezu die Religion an sich, doch diejenige wirkliche Religion ist, deren endliche Form mit dem absoluten Wesen der Religion zusammenfällt — ist es, wie der Religion überhaupt, wesentlich, sowohl actuos als doctrinell zu sein, und nach der Verschiedenheit der einzelnen Völker, denen es sich mittheilt, diese beiden Seiten in die verschiedensten Mischungsverhältnisse zu versetzen. Wie die Stiftung und erste Verkündigung des Christenthums mehr durch Thaten als durch Worte geschehen war; wie überdies die Juden und Heiden, denen es entgegengebracht wurde, ihre Religionen fast nur als Culte gehabt hatten: so breitete sich das Christenthum zuerst mit einem Uebergewichte des Actuosen, d. h. als Katholicismus, unter den Völkern aus. Dies war in der Ordnung; aber wie sofort, zur Religion des römischen Reiches geworden, dieser Katholicismus dermaßen an sich festhielt, daß er seine Form zur einzigen und unverbrüchlichen für alle christlichen Völker zu machen strebte: so war er hiermit zum Papismus geworden, und gleicherweise die Völker in dem Rechte ihrer Individualität, wie die Religion in dem ihrer Individualisirung verletzt. In Folge des hierdurch erregten Kampfes gelang es den einzelnen Völkern, sich die christliche Religion, jedes unter der ihm gemäßen Form, anzueignen: die einen, indem sie bei Festhaltung des Katholicismus sich vom Papismus losrissen (griechische Kirche); die anderen, indem sie unter der gleichen Voraussetzung den letzteren wenigstens beschränkten (gallicanische Kirche); noch andere, indem sie mit dem Papismus auch vom Katholicismus sich lossagten (protestantische Kirche). So wiegt

nun zwar in der gallicanischen und griechischen Kirche, wie in der römischen, das Actuose vor: doch ist es in jeder durch die Verschiedenheit des Doctrinellen (sofern namentlich der Papst entweder schlechthin, oder nur bedingterweise, oder schlechthin nicht als das Oberhaupt der Kirche anerkannt wird) verschieden bestimmt; eben so herrscht in den verschiedenen protestantischen Ländern das Doctrinelle vor: doch durch das verschiedene Actuose in der Verfassung auf verschiedene Weise (als englische, niederländische, deutsche Kirche) bestimmt. Durch diese Trennung wurden diejenigen Völker, deren Entfernung von der päpstlichen Kirche die weiteste war, veranlaßt, in eigenen Schriften diesen Schritt zu rechtfertigen, und damit zugleich sich selbst einen Vereinigungspunkt zu geben; wodurch auf der anderen Seite auch die römisch-katholische Kirche sich genöthigt sah, gleiche Schriften aufzustellen, und durch diese Hervorkehrung des Doctrinellen die frühere Energie ihrer actuosen Form zu schwächen. Können nun gleich diese symbolischen Bücher nicht der Verpflichtungsgrund zur Orthodoxie sein — was vielmehr nur der Patriotismus, die Liebe zu Volk und Vaterland ist, dessen eigenthümliche Religion jene Schriften aussprechen —: so müssen sie doch die Norm abgeben, nach welcher Priester und Geistliche in ihrer Amtsführung zu beurtheilen sind.

Bei allen Nationen nun bis auf Eine herrscht von den entgegengesetzten beiden Hauptformen des Christenthums, Katholicismus und Protestantismus, die eine einseitig vor, so daß für das Verhältniß des Volkes in seiner religiösen Bestimmtheit zu den dissentirenden Einzelnen oder Parteien die Möglichkeit von Toleranz oder Intoleranz eintritt; einzig der Charakter der deutschen Nation ist so sehr eine Totalität in sich, daß sie, dem Magnete gleich, sowohl den positiven Pol des Objectiven und Actuosen in der Religion, als den negativen des Doctrinellen und Subjectiven in sich begreifend, den Katholicismus und Protestantismus innerhalb ihrer in relatives Gleichgewicht gesetzt, und damit die Toleranz zur

vollkommen gleichen Berechtigung beider Religionsformen aufgehoben hat. In Deutschland kann daher die Orthodoxie eines Katholiken nicht darin bestehen, daß er, seiner Confession anhängend, die protestantische zu verdrängen trachtete, noch die des deutschen Protestanten im Gegentheile: damit befände sich keiner von Beiden in Identität mit dem Geiste der Nation, welcher nicht, wie etwa der spanische Volksgeist, ausschließend katholisch, oder wie der englische ebenso protestantisch, sondern die relative Einheit beider Formen ist; orthodox ist vielmehr derjenige Theolog in jeder Confession, welcher ihr gegenüber die andere als gleich sehr im Nationalcharakter gegründet, mithin gleich wahr, anerkennt, ohne ihr jedoch auf seine Lehre und Religionsverwaltung irgend einen Einfluß zu gestatten. Dieses nämlich, das Katholisiren protestantischer Theologen und umgekehrt, oder gar der Uebertritt des deutschen Protestanten zum Katholicismus und umgekehrt, ist Heterodoxie und Widerspruch gegen das Urtheil der Nation, indem es die eine der beiden Confessionen der anderen vorzieht, welche die Nation doch für gleich wahr und gleich berechtigt erklärt hat. Vorschläge daher zur Vereinigung der katholischen und protestantischen Kirche in Deutschland — zur absoluten Vereinigung nämlich, über die schon bestehende relative hinaus — sind Anschläge zur Vernichtung des deutschen Nationalcharakters und der Nation selbst, welche eben in jener Polarität ihr Bestehen hat.

Eine höhere Potenz des Gegensatzes zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland ist innerhalb des deutschen Protestantismus der Unterschied der Lutherischen und reformirten Kirche. Wie das Lutherthum der Uebergangspunkt aus dem Katholicismus in den Protestantismus: so ist der Zwinglianismus der Ausgangspunkt aus dem Protestantismus zum Rationalismus, oder zur lediglich noch subjectiven Religion. Lutherisch orthodox ist mithin derjenige Religionslehrer, welcher auf dem ersteren Uebergangspunkte beharrt, ohne rückwärts dem Katholicismus, oder vorwärts dem Zwinglianismus und

Rationalismus sich zuzuneigen, und ebenso auf seiner Stelle der reformirte Theolog; doch wenn sie auch von ihrer Strenge in der Art nachlassen, daß der Lutherische Theolog ebenso viele Schritte vorwärts thut, als der reformirte zurück: so sind sie noch immer protestantisch orthodox, und in dieser protestantischen Rechtgläubigkeit der Unterschied beider Confessionen thatsächlich aufgehoben. Diese Vereinigung der beiderseitigen Lehre ist wünschenswerth; ebenso an sich auch die äußere der Kirchen, welche in einzelnen Gemeinden und Bezirken bereits vollzogen ist; ausdrückliche Anstalten dagegen zu einer ins Größere gehenden Vereinigung zu treffen, hält Daub deswegen nicht für räthlich, weil in dem Maße ihrer Annäherung an die reformirte sich die Lutherische Kirche von der katholischen entfernen würde, und in Folge davon eine Vergrößerung des Bruches zwischen dieser und jener zu befürchten stünde.

In dieser, übrigens ausgezeichneten, Entwicklung sind doch einige mangelhafte Punkte nicht zu verkennen. Erstlich, daß sie die Volksreligion fast nur als ein Sein, nicht ebenso als ein Werden nimmt, und, indem sie dem Volke einräumt, gegen jede Abweichung von der hergebrachten Form sich ausschließend zu verhalten, damit eigentlich jede Reinigung und Fortbildung des Gegebenen ausschließt. Zwar wird, um z. B. für die Reformation Raum zu gewinnen, die Wendung genommen, Luther und Zwingli seien nicht gegen die öffentliche Volksreligion in Deutschland und der Schweiz, sondern gegen diejenige aufgestanden, welche durch Usurpation das Eigenthum einer Kaste geworden war. Allein dies ist eine Ausweichung, welche zuletzt den Begriff der öffentlichen oder bestehenden Religion durchaus schwankend macht, indem nun jeder Heterodoxe sich die Stellung geben kann, als hätte er es nicht mit der geltenden Religion des Volks, sondern mit einer ihm durch eine Kaste aufgedrungenen, zu thun. Einfacher ist es daher, den Begriff der öffentlichen Religion und geltenden Lehre dadurch beweglich zu erhalten, daß mit Schleiermacher (Kurze Darstellung des theol. Stud. §. 203 ff.) von der fal-

schen eine wahre Heterodoxie, wie von der wahren Orthodoxie eine falsche unterschieden, und einer dogmatischen Darstellung z. B. nicht allein erlaubt, sondern von ihr gefordert wird, neben den orthodoxen auch heterodoxe Bestandtheile zu erhalten. — Fürs Andere, so trefflich, in der damaligen Zeit abstracter Vereinigungsvorschläge zwischen der katholischen und protestantischen Kirche, deren Verkehrtheit nachgewiesen ist: so wird doch der dazumal gleichfalls aufkommenden Mode einzelner Conversionen aus der protestantischen Kirche zur katholischen mit einem Grunde gewehrt, der nicht stichhaltig ist. Es heißt nämlich, ein solcher Uebertritt, wie gleichmäßig auch der umgekehrte eines Katholiken zum Protestantismus, sei in Deutschland deswegen tadelnswerth, weil darin die Voraussetzung liege, daß der einen Confession vor der anderen der Vorzug gebühre: während sie doch im Charakter und Urtheil des Volks sich durchaus gleichstehen (vrgl. auch die sogleich zu besprechende Abhandlung, S. 50 ff.). Allein dieses gleichstellende Urtheil ist ja nur hervorgebracht durch den Zusammenstoß zweier entgegengesetzten Urtheile, deren eines gleich sehr die eine, wie das andere die andere als die wahrhafte Religionsform behauptet; und so wenig, nach Daub'schen Voraussetzungen, dem gebornen Katholiken oder Protestanten etwas anzuhaben ist, der von Hause aus seiner Confession den absoluten Vorzug vor der entgegenstehenden gibt: ebenso wenig kann von dieser Seite Demjenigen etwas in den Weg gelegt werden, dem sich im Verlaufe seines Lebens dieses Schätzungsverhältniß umkehrt; wenn dadurch die gleiche Gültigkeit beider Confessionen im Vaterlande verletzt werden sollte: so wäre sie nur durch Gleichgültigkeit gegen beide zu erhalten. — Endlich hat auch das Prognostikon, daß die gegenseitige Annäherung beider protestantischen Confessionen ihr Verhältniß zur katholischen verschlimmern könnte, sich nicht bestätigt; oder sollte zwischen den kölner Wirren und der Union ein Zusammenhang zu entdecken sein?

Der prächtige Schluß aber der bisher besprochenen Abhandlung stehe noch mit Daub's eigenen Worten hier: „Ein

Volk kann mit sammt seiner Religion von der Erde verschwinden; aber die Religion an sich selbst nie! Ihr scheinbarer Untergang ist ihr Aufgang; nur in den Gedanken der Menschen sind beide von einander getrennt. So geht die Sonne nie unter; nur in unserer sinnlichen Anschauung ist ihr Aufgang von ihrem Untergange gesondert; in ihr selbst ist Beides vereinigt: sie geht unter, indem sie auf-, und auf, indem sie untergeht" (S. 173).

Eine Abhandlung im zweiten Bande der Studien vom Jahre 1806, „Ueber die Theologie und ihre Encyclopädie, im Verhältniß zum academischen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere" (S. 1—69), zeigt uns Daub in der hohen sittlich-wissenschaftlichen Würde, mit welcher er, als Priester der Idee, den einzuweihenden Jünglingen gegenübertrat, und in dem Ernste der Forderungen, die er an sie stellte.

Die Theologie, als Wissenschaft des Uebersinnlichen, verlangt von dem, der sich ihrem Studium widmet, das Zwiefache: erstlich, das Vermögen des zusammenhängenden wissenschaftlichen Denkens, zweitens und hauptsächlich, das Organ für das Uebersinnliche in sich entwickelt und geübt zu haben. Zu dem letzteren Erforderniß, bei dessen Ausführung die Abhandlung fast ausschließlich verweilt, gehört, erstlich negativ, Bescheidenheit und Demuth; die Theologie gebietet gleichsam dem Subjecte: „Willst du in mein Inneres schauen und mich kennen lernen, so durchdringe dich selbst zuvor mit dem Gefühle deiner Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit, und bekämpfe mit aller Kraft, die dir deine Eitelkeit noch übrig gelassen, den Dünkel deines Wissens und deiner Fertigkeit im Wissen; denn nur Bescheidenheit und Demuth sind es, vor denen ich mich entschleiere und mein Antlitz leuchten lasse" (S. 18 ff.). Positiv aber wird erfordert ein kindliches Gemüth, das im Stande ist, sich und die Welt vergessend, vom Uebersinnlichen sich anziehen zu lassen, das keine Lehre der Religion deswegen verwirft, weil sie seinem endlichen Verstande widerspricht, das vielmehr sie gegen sich, als sich gegen sie zu behaupten strebt,

das, gleichweit entfernt von bigottem Starrsinn wie von frivolem Leichtsinn, sich erst in eine gegebene Lehre ganz versenkt, ehe es sich ein Urtheil über sie erlaubt; ein Sinn, der, lebendig wurzelnd in seinem Volke, vor dessen Religion Achtung hegt; ein Charakter, der die Kirche nicht für das Mittel zu irgend einem Zwecke — der Volksbildung, Sittlichkeit u. dgl. — ansieht, sondern in ihr, als dem äußern Reflexe der höchsten Cultur eines Volkes, einen Selbstzweck anerkennt; der noch weniger das kirchliche Amt, für das der Einzelne sich bildet, als einen künftigen Besitz, als ein Accidens, sondern das Amt als das Substantielle betrachtet, zu welchem seine sich succedirenden Verwalter als die vorübergehenden Accidenzien, als Organe des Volkslebens, sich verhalten.

Auch in dieser Abhandlung müssen wir uns einige Punkte merken, welche nach der gleichen Seite hin liegen, wie diejenigen, die wir in der vorigen bedenklich fanden. Nicht blos der Inhalt der kirchlichen Lehren wird hier als der absolut vernünftige vorausgesetzt, sondern auch von einer davon etwa zu scheidenden inadäquaten Form verlautet wenigstens nichts; vielmehr wird die Kritik und Skepsis ziemlich deutlich aus dem Egoismus abgeleitet; die Reflexion des Menschen auf sich, sein Selbstbewußtsein, die Ichheit, ist zwar noch nicht der Egoismus selbst, aber doch die verdächtige Mutter desselben, und die dem Theologen vor Andern nöthige Resignation wird merkwürdigerweise ein „Aufstreben zur Selbstlosigkeit" genannt (S. 27).

Nach diesen Vorarbeiten nun und im Sinne derselben verfaßte Daub seine Theologumena, sive doctrinae de religione christiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora, 1806; lateinisch; denn, wie er sich selbst in der Vorrede hierüber erklärt — eine Stelle, die ich auch als Probe des classisch-geschwungenen Lateins anführe, das diese Schrift überall auszeichnet, wo nicht der Inhalt allzugroße Schwierigkeiten entgegensetzte — „velut optimus quisque, sicubi templum inierit, nihil antiquius habere solet, quam ut purus

sit, ac vultu, gestu, vestitu, universo corporis habitu, venerabundus eum sensum prae se ferat, quem vivido pectore alunt, qui vere pii sunt et existimantur: ita ego quoque, qui id egi, ut haec mea qualiacunque profanorum oculis subducerem, e re esse judicavi, haec eadem Romano sermone tanquam velamine et involucro amiciri. Praestat enim latere quicquid divinum habetur, quam pollui, adductum in notitiam hominum circumforaneorum." Man erinnert sich, wie auf ihrem damaligen Standpunkte auch die Philosophie die neugewonnene Anschauung der absoluten Wahrheit als ein Mysterium zu verhüllen strebte. — Mit dieser Schrift sind die Vorlesungen über die Einleitung zur christlichen Dogmatik zu vergleichen, welche Daub im Jahre 1808 über die 14 ersten §§. der Theologumena hielt, und im folgenden Jahre in seinen und Creuzer's Studien, auch als besondere Schrift (mit der Jahreszahl 1810), erscheinen ließ.

Um die Daub'schen Theologumena richtig zu würdigen, muß man sich vergegenwärtigen, wie es in der Theologie, und vornehmlich der Dogmatik, der protestantischen Kirche damals aussah. Es war die Zeit, in welcher der zum Supranaturalismus heruntergekommene Kirchenglaube auf der einen Seite, und der aus Abflüssen der Wolf'schen, der popular-eudämonistischen und zuletzt noch der Kant'schen Philosophie zusammengeronnene Rationalismus auf der anderen, bei allem eingebildeten Gegensatze, doch in dem gleichen Sande des gemeinen Menschenverstandes unvermerkt sich vermischten. Nicht einmal als inconsequente und consequente Flachheit waren beide zu unterscheiden; denn während der Supranaturalismus die kirchlichen Lehrsätze als an ihrer Oberfläche zwar etwas aufgeweichte, aber nach innen spröde und undurchdrungen gebliebene Massen in den seichten Gewässern seines Räsonnements fortwälzte: wollten im Rationalismus die verschiedenen Wasser selbst, aus denen er zusammengeflossen — das eudämonistische mit dem Kant'schen, beide und das Wolf'sche wiederum mit demjenigen, zu welchem er die christliche Lehre verdünnt hatte, —

sich nicht recht mit einander vermengen. Da waren auf orthodoxer Seite Hauptwerke die Institutionen von Döderlein, die Epitome von Morus, auch in den Theologumenis nicht selten angeführt, ferner die dogmatischen Vorlesungen von Reinhard — sämmtlich Werke, in welchen der zwar möglichst festgehaltene Kirchenglaube doch seine früher so mannigfachen und beweglichen Glieder eingezogen hatte, und zur form- und regungslosen Puppe geworden war, die nur auf einen warmen Sonnenblick wartete, um den leichten Schmetterling des Rationalismus aus sich hervorbrechen zu lassen; auf derselben Seite stand auch Storr, der in seiner Doctrinae christianae pars theoretica den christlichen Glauben als vertrocknete Mumie Glied für Glied aus dem Behälter der heiligen Schrift hervorlangte, und daraus Alles, nur kein lebendiges Wesen, zusammensetzen konnte. Auf der anderen Seite war in den dogmatischen Compendien und Lineamenten eines Eckermann, Henke u. A. von der christlichen Lehre als Locales und Temporelles auch dasjenige ausgeschieden, was dessen Eigenthümlichkeit und concrete Lebendigkeit ausmacht; blieb dort das Christenthum nur als Mumie: so blieb hier von demselben nur noch das Gerippe einer Vernunft- oder vielmehr Verstandes-Religion übrig.

Daher die Klage der Theologumena, daß die dermalige Lehre von der christlichen Religion entweder mit gelehrten Untersuchungen prunkend sich aufbláhe, oder durch scheinbare Klarheit und Fertigkeit in Begriffsbestimmungen und Beweisführungen blende: aber weder zeige sich in ihr wahrhafte Frömmigkeit und religiöse Begeisterung als belebendes Princip, — ohne welches die reichste Gelehrsamkeit keine theologische; noch ein wirklich durchgeführtes System, — ohne das alles Definiren und Demonstriren kein wissenschaftliches sei. Statt nach der inneren Wahrheit der christlichen Dogmen zu forschen, spüre man ihrem geschichtlichen Ursprunge nach; — man hört gleich den ganzen Daub, wenn ich die Stelle hersetze, wo er über diese Behandlungsweise der Trinitätslehre sich beklagt:

„Quo tempore et a quo homine primum notio trinitatis efformata, vox excusa fuerit, quove modo haec notio, quae a majoribus posteris tradita est atque ab aliis aliter explicata, mutata sit, doceant, si possunt, ii qui sunt eruditi: nos quidem hoc loco quaeramus necesse, sitne origo aeterna et dignitas divina notionis, cujus speciem homines excogitarunt et tradiderunt; ni enim aeterna sit illa atque haec divina: non operae est, explorare ea, quae ad temporalem ac temporariam (quippe ab hominibus fictam) notionis speciem pertinent, atque enarrare, qua in re, quomodo, et a quibus hominibus trinitatis dogma mutatum fuerit" (p. 435). Auch der Nachweis, daß ein Dogma in der von Gott eingegebenen heiligen Schrift begründet sei, genügt zum Erweise seiner Wahrheit nicht; denn aus der Schrift selbst ist ihre Inspiration nur im Cirkel zu beweisen, und es muß daher höher, zum Begriffe Gottes, als des Urhebers der Religion und der Schrift, hinaufgestiegen werden; überhaupt — „tantum abest, ut scriptura sacra doctrinae divinae fons sit, ut, ni ipsa *Deum* habeat suum auctorem, vix sacra dici queat" (p. 357). — Anderseits jedoch, wenn man sich auch wirklich daran begibt, denkend nach der inneren Wahrheit der christlichen Glaubenslehren zu forschen, ist das Ergebniß in der Regel um nichts erfreulicher. Indem das Denken nur als endliches, menschliches, und dessen Schranken für die Grenzen der möglichen Erkenntniß genommen werden: so kann nur Eins von Dreien die Folge sein: entweder kehrt das Denken an jener Schranke bescheiden um, mit der Erklärung, daß weiter vorzudringen ihm zwar nicht erlaubt, nichts desto weniger jedoch die jenseits gelegene höhere Wahrheit — das Dogma, mithin als unbegreifliches — von ihm anerkannt und geglaubt sei; oder ruft das Denken, absprechend, über jene Grenze eine Nichtigkeitserklärung alles angeblich darüber hinaus Gelegenen hinüber; oder endlich zieht es, durch den wohlgemeinten, aber selbstgefälligen Versuch, das übervernünftige Dogma sich vernünftiger oder verständiger Weise denkbar zu machen, dasselbe

in die Endlichkeit herunter, und entleert es alles absoluten Gehaltes.

Das Fehlerhafte in allen diesen Richtungen ist den Theologumenen zufolge eben dies, daß die Schranken der menschlichen Vernunft für die Gränzen des menschlichen Erkennens gehalten werden. Kann der Mensch Gott und Göttliches in sich, dem Menschen, nicht erkennen: so folgt daraus noch nicht dessen absolute Unerkennbarkeit; es ist noch übrig, daß der Mensch Gott in ihn, in Gott selber und durch ihn, erkennen könne. Schon die Idee Gottes überhaupt kann dem menschlichen Geiste weder aus ihm selbst, noch aus der Anschauung der Dinge um ihn her kommen. Denn aus sich selbst erkennt er nur sich und was unter ihm steht; in den Dingen außer ihm aber kann er die Spuren des göttlichen Wesens nur dann erst wiederfinden, wenn er dieses selbst schon vorher kennt. Es bleibt mithin nur übrig, daß die menschliche Vernunft die Idee Gottes diesem selbst verdanke: „Efficitur his omnibus, primam et principem divinae naturae cognitionem a ratione humana nequaquam in semet, sed in ipso potius Deo quaerendam esse; ni enim in Deo Deus cognoscitur, sed contra in te, in tempore, in traditionibus, in literis etc. cognosci putatur: omnis de eo cogitatio inanis est atque ab ipsius majestate longissime remota“ (Theol. p. 46, 440). Dies wird in den schon erwähnten Vorlesungen genauer folgendermaßen ausgeführt: „Ist mittelst einer transscendental-philosophischen Untersuchung über das, was die Vernunft vermag und was nicht, die Entdeckung gemacht, — wie sie durch Kant gemacht worden — daß die Vernunft zwar das erzeugende Princip der Ideen, jede ihrer Ideen aber theoretisch, oder für das Wissen nur von regulativem, nicht von constitutivem Gebrauche, und keineswegs mit der Ueberzeugung vom Sein dessen, wovon sie die Idee ist, verknüpft sei: so darf in Betreff der Idee Gottes die Untersuchung nur nicht bei dieser Entdeckung (auf halbem Wege) stehen bleiben, um auch die andere zu machen, daß die Idee Gottes in der Vernunft

nicht durch die Vernunft, als das sie erzeugende Princip, sondern durch Gott selbst sei. Denn der mit dieser Idee, oder mit dem Bewußtsein von Gott, unmittelbar verknüpfte Glaube an das Sein Gottes weiset selber schon hin auf ein anderes Princip der Idee selbst als die Vernunft, welche, in der Kritik, als das alleinige und höchste Princip der Ideen begriffen wird" (d. h.: da nach Kant die von der Vernunft erzeugten Ideen uns nicht zugleich auch ihrer Realität versichern, mit der Idee Gottes aber die Ueberzeugung von seinem Sein unmittelbar verbunden ist: so erhellt eben hieraus, daß diese Idee nicht, wie die übrigen, bloßes Erzeugniß der Vernunft sein kann). „Die Vernunft ist nicht Quelle, sondern nur Medium, Organ der Erkenntniß Gottes; Quelle derselben ist die Offenbarung Gottes, zunächst nicht in der Natur, nicht in einer Schrift, der Bibel, sondern in der Vernunft selbst" (Studien von Daub und Creuzer, V, 2. S. 185 ff.; vrgl. auch die Abhandlung über die Theologie und ihre Encyclopädie, ebendas. II. Bd., S. 32 f.).

Diese Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist keine andere, als die Religion. Die Religion an und für sich, oder das Bewußtsein Gottes als solches, ist nicht durch menschlichen Witz erfunden, nicht durch die Natur, ihre Schrecken und ihre Wunder, im Menschen hervorgebracht, überhaupt nicht entstanden; sondern ewig, wie Gott selbst, geht sie aus Gott hervor, als sein Wissen von sich selbst, und ist insofern freilich noch nicht mit der endlichen Bestimmtheit behaftet, Religion zu sein, vielmehr reine göttliche Selbstanschauung. Sie scheint im Menschen zu entstehen: eigentlich aber entsteht der Mensch für sie; nicht sie erzeugt sich aus ihm, sondern er wird in sie hineingeboren: wie scheinbar zwar die Sonne der Erde aufgeht, in der That jedoch beharrt die Sonne, und der Erdball ist es, welcher in rastlosem Wechsel alle Punkte seiner Oberfläche ihr entgegenkehrt. In der Religion nimmt der Mensch an dem Wissen Gottes von sich selber menschlicher Weise Theil, wird gleichsam in den lichten Aether des gött-

lichen Selbstbewußtseins eingetaucht. An und für sich dem göttlichen Wesen gleich und mit ihm identisch, tritt nun aber das göttliche Selbstbewußtsein, zum Gottesbewußtsein des Menschen geworden, aus dieser Identität und Gleichheit heraus, und wird fürs Erste Bewußtsein des Endlichen vom Unendlichen, Bewußtsein der Abhängigkeit, d. h. eben Religion; fürs Andere selbst endliches, mit den Schranken menschlicher Subjectivität behaftetes, verschiedener Grade von Stärke und Klarheit empfängliches Bewußtsein; und geht fürs Dritte in verschiedene Seiten nnd Beziehungen auseinander.

In dieser letzteren Rücksicht unterscheiden sich in der Religion Erkenntniß und Verehrung Gottes: oder genauer ist die Religion einestheils Glaube, zweifellose Ueberzeugung, daß Gott sei; anderntheils Erkenntniß, wenn auch dunkle, nur als Gefühl und Ahnung vorhandene, von seinem Wesen, oder daß er, über die Natur und Vernunft erhaben, das allein vollkommene, heilige und selige Wesen sei. In diesem Glauben und Erkennen ist die Religion das Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen von Gott, und dieses Bewußtsein, das Gefühl durchdringend und das Handeln bestimmend, heißt die Frömmigkeit. Diese Momente der Religion aber sind unzertrennlich von einander: ohne Erkenntniß Gottes wäre der Glaube an ihn und das Handeln aus diesem Glauben blind; ohne Glauben die Erkenntniß leer; ohne entsprechendes Empfinden und Handeln endlich Glaube und Erkenntniß todt.

Die zweite unter den oben aufgeführten Rücksichten, in welchen die Religion, als menschliche, sich verendlicht, die Verschiedenheit des Grades von Reinheit und Stärke des religiösen Bewußtseins, ist ein Unterschied theils zwischen den einzelnen Menschen, theils zwischen den verschiedenen Formen, in welchen die Religion an und für sich, oder die Urreligion, mit verschiedenen Graden der Vollkommenheit geschichtlich sich verwirklicht hat. Da die göttliche Offenbarung an sich für alle Zeiten und Orte dieselbe ist (in dieser Hinsicht sind alle Religionen geoffenbart): so können die Unterschiede einer Re-

ligion von der andern nur in dem verschiedenen Charakter der Völker und Zeitalter gegründet sein, durch welche, als mehr oder minder trübende Medien, der Strahl jener göttlichen Offenbarung hindurchgehen muß. Hat ein Volk oder eine Zeit besondere Empfänglichkeit und ausgezeichnetes Geschick für das Schöne und Erhabene: so werden sie ihr Ahnen und Erkennen des Göttlichen am liebsten in mythologische Gewänder hüllen; wo der Sinn für Wahrheit vorherrscht, da entsteht die symbolische Religion; wo für das Gute und Sittliche, da wird eine gnomologische Form sich angemessener zeigen — Formen, welche indeß theils jede innerhalb ihrer selbst wieder mannigfaltige Unterschiede haben, theils sich in verschiedenen Verhältnissen miteinander mischen. Unter den verschiedenen Religionen ist die christliche, der beiden letzten Formen sich fast ausschließlich bedienend, ohne die Urreligion selbst zu sein, doch diejenige, welche dieser am nächsten kommt, und sie nach Inhalt und Form auf die vollkommenste, man kann sagen auf absolute Weise, in sich darstellt.

So lange nun die Religion unverkümmert in der Menschheit lebt und sie durchdringt, hat diese an ihr genug, und kann das Bedürfniß einer Wissenschaft von der Religion, einer Theologie, nicht entstehen. Je reiner die Religion, desto weniger bedürfte die in ihr enthaltene Gotteserkenntniß einer Sichtung; je fester der Glaube, desto gewisser wäre jeder beunruhigende Zweifel ausgeschlossen. „Si vero illa ob mentis humanae levitatem fastumque (hominum nempe genus impium aversata) commorari diutius in his terris nolle videtur, sed, unde devenit, in coelum esse reditura: tum demum hujusce doctrinae exoritur desiderium atque necessitas. Nam qui vel tunc temporis inveniuntur pauci religionis studiosi, partim hoc suo studio, partim metu, ne gens sua aut omne genus humanum ab ea deseratur, docere ipsam ac definire, et potiora ejus capita exponere, singulaque ejusdem placita illustrare coguntur" (Theol. p. 12, 5). Man bemerke hier, als Einwirkung des damaligen Standpunktes der Philosophie,

das Beruhen in der Unmittelbarkeit als dem Höchsten; da nach späterer Einsicht die Vermittlung (das Wissen — versteht sich, sofern sie das Unmittelbare, hier die Frömmigkeit, als Moment in sich aufbewahrt hat) als das Höhere anzuerkennen war. — An sich also trägt nach Daub weder der Glaube noch die Erkenntniß in der Religion einen Grund in sich, welcher über beide hinauszugehen nöthigen würde. Der Glaube ist nicht nothwendig immer, wie Kant ihn definirte, ein Fürwahrhalten aus objectiv unzulänglichen, und nur subjectiv zureichenden Gründen; sondern ein Glaube ist auch da, wo die Gründe an sich zwar in beiderlei Hinsicht zureichend sind, der Gläubige aber sich dieser Zulänglichkeit nicht klar bewußt ist. Dies ist im wahren Religionsglauben der Fall, und insofern ist dieser kein grundloser, wenn auch seines zureichenden Grundes sich nicht bewußter. Dieser Mangel soll nun aber nach Daub nur ein scheinbarer, und das Streben nach der Erkenntniß des Grundes vom Glauben nicht in der mangelhaften Natur des Glaubens selbst, sondern in dem unter der Menschheit entstehenden Mangel an Glauben, begründet sein.

Ist aber einmal aus der angegebenen Ursache das Bedürfniß einer Religionswissenschaft — hier der christlichen — entstanden, und zwar namentlich nach den beiden Hauptrichtungen, daß sie einerseits als Dogmatik das religiöse Glauben und Erkennen des Menschen in seinem Handeln, anderseits als Ethik das Handeln in und aus diesem Erkennen und Glauben, in seinem Grunde, seiner Gliederung und seinem Zusammenhange zu erforschen und zu entwickeln hat: so wird vor Allem festzuhalten sein, daß die Wissenschaft von der Religion von Keinem auf wahrhafte Weise in sich ausgebildet werden kann, dem nicht die Religion selbst lebendig inwohnt; die erste, negative, Bedingung für den Theologen ist also Frömmigkeit. Aber wenn kein Unfrommer ein ächter Theolog sein kann: so ist darum noch nicht jeder Fromme ein Theolog; vielmehr müssen, um den Theologen zu bilden, mit jener negativen noch mehrere positive Bedingungen sich vereinigen. Fürs Erste, ob-

gleich der Grund der Wahrheit des Christenthums nicht in seinem zeitlichen Ursprung zu einer bestimmten Zeit, unter einem gewissen Volke, mittelst bestimmter Persönlichkeiten, noch in den Büchern liegt, in welchen es zuerst schriftlich fixirt wurde, noch in den Entwicklungen, welche es seitdem durchlaufen hat: so ist doch zur vollständigen Erkenntniß desselben auch die Erforschung dieser seiner zeitlichen Seite erforderlich, und es gehört mithin zu den positiven Bedingungen, welchen der christliche Theolog zu genügen hat, daß er an gelehrten, namentlich sprachlichen und historischen Kenntnissen dasjenige Maß inne habe, welches zu einer klaren Einsicht in jene Verhältnisse, Urkunden u. s. f. hinreicht. Der wahre und letzte Grund aber, in welchem die christliche Religion ihren Ursprung und ihre Wahrheit hat, wird nur da, und auf dieselbe Weise gesucht werden können, wo und wie auch der Urgrund der Natur und Vernunft gesucht wird. Die wissenschaftliche Erforschung des Urgrundes der Natur und Vernunft aber ist die Philosophie: und so tritt die Theologie, und insbesondere die Dogmatik, nach der Seite des wichtigsten ihrer positiven Erfordernisse nothwendig mit der Philosophie in Beziehung.

Aber in welche? das ist die Frage. Nicht so, fürs Erste, daß die Dogmatik durch die Philosophie begründet werden müßte, oder auch nur könnte; sie hat in der Gewißheit des Religionsglaubens und der Wahrheit des religiösen Erkennens ihren eigenthümlichen und hinreichenden Grund, welchen die Philosophie nicht erst legen, sondern nur aufdecken und beleuchten kann. Fürs Andere aber ist das Verhältniß der Philosophie zur Dogmatik auch nicht das einer Hilfswissenschaft, so daß diese einerseits etwa aus der Bibel, anderseits aus der Philosophie Materialien hernähme; ein Gemisch, welches unmöglich zu wissenschaftlicher Verständigung über die christliche Religion dienen könnte. Sondern die Philosophie ist für die Dogmatik eine unentbehrliche Vorbereitungswissenschaft, eine geistige Gymnastik, ohne welche der Theolog die ihm in der Dogmatik sich bietenden Aufgaben zu lösen nicht im Stande wäre.

Der christlichen Dogmatik ist ihr Gegenstand gegeben, theils in dem inneren Gottesbewußtsein, theils in der biblischen und beziehungsweise kirchlichen Geschichte und Lehre. Um nun aber eine Wissenschaft von diesem Gegenstande zu erzeugen, hat sich der Geist einerseits speculirend in jene Gottesidee zu vertiefen, Gott selbst als den Grund seiner Idee im menschlichen Geiste zu erkennen, und anderseits reflectirend auf die geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Lehre, als biblischer vornehmlich und auch als kirchlicher, diese als begründet in Gott selber verstehen zu lernen. Sofern die Dogmatik von dem Gottesbewußtsein ausgeht, in welchem der Gläubige den Grund seines Glaubens hat, ist sie eine theologische; in Ansehung der speculativen Erkenntniß von diesem Grunde aber ist sie eine philosophische Wissenschaft. Da jedoch von der Idee Gottes, nach Daub'scher Ansicht, auch die Philosophie und jede wahre Wissenschaft ausgehen muß (wie denn Daub wirklich von einem theologischen Princip der Wissenschaften überhaupt spricht; wovon später): so ist weder hiedurch, noch auch durch die Bemerkung, daß ja die Dogmatik nicht, wie die Philosophie, über das Universum Forschungen anstelle — wobei sich aber beide gar wohl wie Ganzes und Theil verhalten könnten — die Dogmatik von der Philosophie hinlänglich geschieden; sondern die Behauptung, daß die dogmatische Erkenntnißart von der in jeder andern Wissenschaft verschieden sei, rechtfertigt sich eigentlich nur durch das gleichfalls von Daub bemerklich Gemachte, daß in der Dogmatik die Speculation wesentlich mit der Reflexion auf die gegebenen christlichen Dogmen verbunden, und dadurch das dogmatische Erkennen weder blos ein φιλοσοφεῖν, noch blos ein ἱστορεῖν, sondern θεολογεῖν (daher θεολογούμενα) sei.

Hören wir über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie und Dogmatik, mit besonderer Beziehung auf die Theologumena, noch einen Augenblick Daub selbst reden. „Von der Schulphilosophie — sagt er — wird für die Theologie weder gefordert, daß sie als Magd ihr, der Gebieterin, die

Schleppe nach-, noch auch, daß sie, als solche, ihr die Fackel vortrage; sondern, was mehr und ihrer würdiger ist, daß sie die Sehkraft des Geistes selber für den Gegenstand, für den Inhalt und die Form der Theologie übe, stärke, und bestimmte Richtungen nehmen lehre, wo sodann derselbe nicht ermangeln wird, das ihm für die Wissenschaft nothwendige Licht selbst zu suchen und zu finden. Der Wissenschaft selbst sollte man es daher allerdings nicht ansehen, zu welcher philosophischen Schule diejenigen gehören oder gehört haben, die für ihre Entstehung oder Fortbildung und Vollendung thätig sind; weswegen auch die Kritik eines Versuchs z. B. der christlichen Dogmatik, wenn man ihm die philosophische Schule dessen, der ihn macht, anmerkt, strenge verfährt und verfahren muß; denn sie hat zu verhüten, daß der Selbstständigkeit der Wissenschaft im Ganzen und der Gleichartigkeit in ihren Theilen Abbruch geschehe: wodurch aber könnte wohl die (dogmatische) Wissenschaft in beiderlei Beziehung mehr beeinträchtigt werden, als wenn sie auf die Grundsätze irgend einer Philosophie, z. B. der Kant'schen oder Schelling'schen, desgleichen aus Materialien derselben, und in ihrer Form, ihren Formeln und ihrer Sprache, erbaut, und somit diese Philosophie als eine Begründungs- und Hilfswissenschaft gebraucht würde?" Aber freilich — setzt Daub, namentlich in Hinsicht auf seine Theologumena, denen eine solche Anwendung der Schelling'schen Philosophie zum Vorwurf gemacht war, beziehungsweise einräumend und zugleich entschuldigend, hinzu, — „auch bei dem besten Willen und dem festen Vorsatz eines Individuums, bleibt es demselben doch jederzeit schwer, wo nicht unmöglich, von sich, als einem Werkzeuge der Wissenschaft, alle durch das Leben und die Schule angebildete Eigenthümlichkeit und Subjectivität, die freilich in der Wissenschaft nichts gilt, dermaßen entfernt zu halten, daß ihm durchaus nichts Menschliches begegne, und, mittelst der lautersten Individualität, die Wissenschaft sich lediglich aus sich selbst erzeuge, und ganz in der ihrem Inhalte und ihrem Gegenstande wesentlichen und

allein angemessenen Form entwickle und darstelle" (Vorlesungen über die Einleitung in die christliche Dogmatik, in den Studien von Daub und Creuzer, 5. Band, 2. Heft, S. 200 ff.).

So wenig hiernach von einer apriorischen Construction der christlichen Dogmatik die Rede sein kann: so wird doch in derselben, indem von der speculativen Forschung in der Gottesidee aus auf das gegebene Christenthum reflectirt wird, das Entstandene in demselben von dem Ewigen unterschieden. Das Ewige im Christenthum ist auf der einen Seite der, mit der Erkenntniß Gottes verbundene, und durch das Göttliche in der menschlichen Natur für die Menschen vermittelte Glaube; auf der andern Seite das durch die Vermittlung eben jenes Göttlichen allein wahrhaft freie Handeln in diesem Glauben: das Entstandene ist die Form, in welcher symbolisch (denn alles Anschauen und Aussprechen des Uebersinnlichen im Sinnlichen und Nichtsinnlichen, d. h. Verständigen, mithin alles religiöse Denken und Reden, ist sinnbildlich) die jenen Glauben und jenes Handeln enthaltenden Lehren, die christlichen Dogmen und Gebote, dargestellt worden sind. Diese Form hat zu ihrem nächsten Grunde die nationale und persönliche Individualität derer, in welchen Gott von Neuem sich geoffenbart hat: also das geschichtlich Menschliche in Christo und seinen Schülern. „In Christo aber ist das wahrhaft Menschliche mit dem Göttlichen solchergestalt vereinigt, daß man die durch das Menschliche in seiner göttlichen Natur hervorgebrachte Form seiner Lehren, oder die Art und Weise, wie er als Mensch und Lehrer der Menschen die ewigen Glaubenswahrheiten, und die Begriffe, in denen er sie darstellt — obwohl sie ihm, als einem Nachkommen Abraham's und einem einzelnen Individuum eigenthümlich waren — doch zugleich als solche betrachten muß, welche dem Darzustellenden auf's Vollkommenste angemessen sind" (a. a. O. S. 121).

So steht die Dogmatik zwischen Theognosie, d. h. einem Aggregate auf Gott und Religion bezüglicher Kenntnisse, auf der einen Seite, und der Theosophie, d. h. einer nach Form

wie Inhalt absoluten Erkenntniß Gottes, wie nur Gott sie haben kann, auf der andern, als Theologie in der Mitte, d. h. als ein dem Inhalt und Princip nach göttliches Wissen, dessen Form aber unter den Bedingungen der endlichen Menschennatur mühsam erarbeitet, doch ihrem Inhalte durch systematische Anordnung möglichst angemessen gemacht worden ist. — Von der philosophischen Theologie aber ist die christliche dadurch verschieden, daß die letztere für sich eine Totalität ist, „und nicht ohne gelehrten Apparat von Seiten des Objectiven der Religion (z. B. nicht ohne historische, kritische, exegetische Untersuchungen)" zu Stande kommt, während die philosophische Theologie blos Glied — obgleich das höchste — der gesammten Philosophie ist, und mit jenem gelehrten Apparate nichts zu schaffen hat. (Vergl. den Aufsatz über theol. Encyclopädie; Studien, 2, S. 44.)

Bevor nun aber die christliche Dogmatik in ihrem dargelegten vollen Begriffe, d. h. als solche, welche, indem sie auf die zeitliche Entstehung und Gestaltung der christlichen Dogmen reflectirt, zugleich über deren ewige Begründung im Wesen Gottes speculirt und umgekehrt — ehe sie in diesem concreten Sinne zur Ausführung kommt, ist es der Schwierigkeit der Aufgabe wegen naturgemäß, daß zuvor die eine und die andere Seite, jede für sich, bearbeitet werden; was zweierlei Einleitungen in die Dogmatik gibt: eine philosophische und eine, im weiteren Sinne des Wortes, historische. Von diesen muß die erstere der letzteren vorangehen, weil zuvor die Würde der Religion überhaupt feststehen muß, ehe über die christliche insbesondere etwas ausgemacht werden kann; doch muß auch in jener philosophischen Einleitung schon auf das Christenthum, wie es in Bibel und Kirche gegeben ist, Rücksicht genommen werden, weil die Betrachtung der Religion an sich, ohne Bezug auf deren geschichtliche Wirklichkeit, ein leeres Denken wäre. Diese philosophischen Prolegomena zur Dogmatik nun sind die Theologumena, welche indeß, eben jener Rücksicht auf das gegebene Christliche wegen, von der eigentlichen Dog-

matik, wie sie im Sinne Daub's sich gestalten müßte, nur quantitativ, durch das Vorwiegen des speculativen über das historische Element, sich unterscheiden, und dadurch eine etwas schwankende Stellung bekommen haben.

Da nun die Theologumena nur Einleitung in die Dogmatik, nicht diese selbst, sein sollen: so wird in ihnen zuerst von Gott, dessen Wesen, Dasein und Eigenschaften; hierauf von der Religion, mit den Unterabtheilungen von der Versöhnung, der Frömmigkeit und dem öffentlichen Gottesdienst, welche letztere Rubrik selbst wieder die Lehren vom Gottmenschen, von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, und dessen öffentlicher Weihe durch Taufe und Abendmahl für das Reich Gottes, enthält; und erst im dritten Theile von der Religionslehre gehandelt, wohin aber sofort auch die Lehren von der geistigen Natur Gottes und von der Dreieinigkeit fallen. Da diese Eintheilung sowohl an sich ihre Mängel, als besonders für unsern Zweck ihre Unbequemlichkeiten hat: so werde ich, ohne mich an sie zu binden, den Inhalt der Theologumena in der Ordnung darstellen, in welcher ich das ihnen zu Grunde liegende dogmatische System am anschaulichsten machen zu können hoffe.

Forschend in der Idee Gottes erkennt die Vernunft Gott vor Allem als Princip und Ursache seiner selbst. Denn was außer ihm ist, oder vielmehr zu sein scheint, steht unter ihm, und ist nicht sein Princip, da er vielmehr Princip von Allem ist. Diese Bestimmtheit des göttlichen Wesens nannten die älteren Theologen mit Recht seine Aseität; denn wer sich selbst hervorbringt, ohne dazu eines außer ihm befindlichen Princips zu bedürfen, oder sich zu bedienen, von dem ist zu sagen, daß er nicht sowohl sich selbst hervorbringe, als vielmehr von sich selber sei. Indem aber Gott nicht ein bloses Sein, sondern in ihm, dem obersten Princip alles endlichen Daseins und Erkennens, Sein und Denken Eins sind: so ist sein Sein einzig von ihm selbst zugleich ein nur von ihm selbst erkannt Werden, und ist seine Idee von sich, in welcher begriffen die

menschliche Vernunft an der Erkenntniß Gottes Theil hat, von seinem Wesen nicht verschieden (nec ejus idea, qua ratio continetur, ab ipso, qui est, quicquam distat aut differt Theol. p. 47). Ein endliches Abbild dieser göttlichen Aseität ist die Natur, welche, namentlich als organische, nicht zwar unmittelbar und wechsellos, wie Gott, von ihr selber ist, aber doch in stetigem Kreislaufe von ihr selbst hevorgebracht wird; ob sie gleich eben diese Kraft in letzter Beziehung Gott verdankt. In höherer Potenz noch ist die Vernunft mit ihrer Autonomie ein Abbild der göttlichen Aseität. — Ein für allemal mag hier bemerkt werden, daß episodische Ausführungen über die Natur, namentlich als Organismus, von Daub's Studium der Naturphilosophie her, zeitlebens seine Liebhaberei geblieben sind; Ausführungen, die an und für sich immer tiefgehend und schön sind, nicht selten auch dem Zusammenhange, in welchem sie vorkommen, willkommenes Licht ertheilen, bisweilen jedoch auch durch unverhältnißmäßige Ausführlichkeit denselben stören.

Der absolute Urquell der Vernunft wird von ihr zweitens erkannt als derjenige, welcher, indem aus sich, zugleich in sich und nur in sich selber ist. In Anderem zu sein, oder Anderes in sich zu haben, auf Anderes sich zu beziehen, ist Endlichkeit. So ist der Mensch in Raum und Zeit, Luft oder Wasser umschließen die irdischen Körper u. s. f.: aber Gott ist nicht in Raum und Zeit, noch diese, oder die Welt überhaupt, in Gott; in Gott ist nur er selbst, und er nur in sich selbst; Alles, was ein Anderes als er, weil ein Endliches, ist, liegt tief unter ihm, oder ist vielmehr, da jede Beziehung auf dasselbe Gott verendlichen würde, in Rücksicht seiner gar nicht vorhanden. Absunt, quia subsunt, ab eo res, spatium et tempus, abest adeo, quae quatenusque tempori inest, ratio ipsa, quippe qua item superior (p. 52). Diese Bestimmtheit des göttlichen Wesens heißt seine Ewigkeit, deren endliche Abbilder zunächst in der sich beständig in sich selbst erzeugenden Vernunft, und, sofern diese der Raum- und Zeitwelt

sich eingebiert, in der Unendlichkeit der Zeit, der Stetigkeit des Raums und der Unzerstörbarkeit der Materie sich zeigen.

Gleicherweise in sich wie aus sich seiend, ist Gott drittens **für sich**, oder **sich selbst genug** (Est Deus a Deo, in Deo, satisque Deo. p. 62). Er braucht nichts an sich zu ziehen, oder sich zu unterwerfen, um durch dessen Gebrauch sich zu befriedigen; da ihm Alles, was ist, seiner Natur nach unterworfen ist. Auch braucht er nicht zu dem Ende etwas aus sich zu erzeugen oder hervorzubringen; denn wer aus sich und in sich ist, der hat sich nicht erst genug zu **thun**, da er es vielmehr schon **ist**. Von den Dingen außer Gott ist keins sich selbst genug, sondern jedes zieht irgendwie andere als Nahrung in sich und wird von andern aufgezehrt; dies ist die Seite ihrer Endlichkeit und Eitelkeit. Dennoch aber haben auch sie eine göttliche Seite, und bilden die Selbstgenugsamkeit Gottes in sich ab: der Organismus, und im Großen die Natur, durch ihre Reproduction, die Vernunft durch ihre Fähigkeit, indem sie die ganze Natur — als Weltseele wie als forschender Menschengeist — durchdringt, dennoch bei sich selbst zu bleiben.

Aseität, Ewigkeit und Selbstgenugsamkeit sind drei absolute Anschauungen, d. h. Ideen, welche, sofern sie sich von einander und von Gott selbst zu unterscheiden, auf einander und auf Gott sich zu beziehen scheinen, die divergirenden Strahlen des Einen Lichtes sind, wie sie, durch den trennenden Verstand des Menschen gebrochen, zu seiner Vernunft dringen. An sich sind sie, unter sich und mit Gott, Eins: nämlich eben die ewige, nicht von der Vernunft gebildete, sondern diese erst setzende Idee Gottes; und nicht eher erkennt der Mensch Gott wie er ist, als bis der Unterschied jener drei Anschauungen von einander und von Gott getilgt wird. Ist dieser getilgt, und der von welchem, in welchem und für welchen Gott ist, als Einer und derselbe Gott angeschaut: so ist dies die Idee Gottes als des **Vaters**.

Näher jedoch liegen in der Erkenntniß Gottes, als des

aus sich, in sich und für sich seienden, zwei Momente: er ist hiernach erstlich zwar, wie er bisher betrachtet worden, derjenige, von welchem, in welchem und für welchen Gott ist, d. h. Vater, aber ebendamit zweitens zugleich derjenige, welcher von, in und für Gott ist, d. h. Gott der Sohn. Zur Auseinandersetzung des Wesens von diesem gelangt Daub durch die Reflexion auf die Welt. Efficitur mundus a se ipso, reficitur in se, sibique inde penitus sufficit; quapropter mundum triplici valere judicamus facultate: primo nempe potestate illa, qua semel procreat ipse; deinde vi, qua sese conservat; denique studio, quo, qui procreando sese pariter ac conservando sibimet satisfacit, etiam sibi satis esse conatur (p. 63). Aber dieses dreifache Vermögen verdankt die Welt in letzter Beziehung nicht sich, sondern Gott: jene drei Begriffe von der Welt verwandeln sich also in eben so viele Ideen vom Wesen Gottes, welche den drei dargelegten Wesensbestimmungen des Vaters als ebensoviele Bestimmungen des Sohnes Gottes entsprechen. Die Welt erschafft sich unaufhörlich aus sich selbst; sie ist, wie oben diejenige, aus welcher die Welt beständig neu hervorgeht, so hier ebenso diejenige, welche aus sich, der Welt, sich beständig neu hervorbringt: dieses Aussichselberwerden kommt ihr von dem göttlichen Aussichselbersein, ist ihr Geschaffensein von Gott, der aus Gott ist. Die Welt erneuert sich beständig in ihr selbst: dies Insichselberwerden kommt ihr von dem göttlichen Insichselbersein, ist ihr Erhaltenwerden von Gott, der in Gott ist. Endlich thut die Welt fortwährend sich selbst genug: dies ihr Sichselbstgenugthun kommt ihr aus dem göttlichen Sichselbstgenugsein, ist ihre Ausgleichung mit sich selbst, d. h. mit ihrem, von dem göttlichen Wesen selbst nicht verschiedenen, Princip, durch Gott, welcher für Gott ist. Die drei göttlichen Thätigkeiten des Erschaffens, Erhaltens und Genugthuns aber sind in der That nur Eine, und diese wiederum nicht verschieden von Gott, wie er aus Gott, in Gott und für Gott ist, — d. h. Gott dem Sohn.

Wie das zweite Moment im göttlichen Wesen, genau genommen, nur durch die Unterscheidung desjenigen, welcher aus, in und für Gott ist, von demjenigen, aus, in und für welchen er ist, abzuleiten war: so konnte das dritte Moment in strengwissenschaftlicher Darstellung nur so gewonnen werden, daß die beiden ersteren Momente wieder als identisch, das göttliche Wesen eben mittelst jener Unterscheidung von sich mit sich zusammengehend, als Subject-Object, mithin als Geist, begriffen wurde. Wie aber Daub schon bei der Deduction jenes zweiten Momentes den Umweg der Reflexion über die Welt vorzog: so nimmt er, um auf das dritte Moment zu kommen, den Weg durch die intelligente Natur des Menschen, als Sinnlichkeit, Verstand und Vernünftigkeit. Als sinnlicher im Afficirtwerden von den Gegenständen sich selbst zu afficiren, und in diesem Genusse sich selbst zu genügen strebend, findet sich der Mensch durch göttliche Kraft befähigt, über seine sinnliche Natur sich zu erheben, in der Sinnlichkeit von der Sinnlichkeit frei zu sein: so weiß er Gott als den Heiligen. Als verständiger erkennt der Mensch das Eine im Vielen und das Viele im Einen; aber das Eine im Einen, Gott in Gott zu erkennen, ist er nicht fähig. Dennoch findet er sich durch höhere Kraft zu dieser Erkenntniß emporgehoben, und erkennt so Gott als den Wahrhaftigen, oder als die Wahrheit. Endlich indem es eben seine Vernunft, ihrem göttlichen Theile nach, ist, durch welche Gott den Menschen über Sinn und Verstand hinausrückt, und gleicherweise nach Wahrheit wie nach Heiligkeit streben macht: wird er Gottes als desjenigen inne, der ohne Sinne sich anschaut, und ebenso ohne endlichen Verstand sich, den er anschaut, erkennt: als intellectuelle Selbstanschauung, oder intuitive Intelligenz. Wiederum laufen diese drei, durch den Verstand unterschiedene Ideen miteinander in die Eine Idee von demjenigen zusammen, welcher, als Urheber der geistigen Natur des Menschen, Gott gleicherweise als denjenigen, von welchem, in welchem und für welchen Gott, d. h. als Vater, wie als denjenigen, der

aus Gott, in Gott und für Gott ist, oder als Sohn, zum Princip hat: d. h. Gott dem Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht.

Man sieht, Daub hatte bei den Umwegen, auf welchen er zu den Ideen von Gott dem Sohn und dem Geist gelangte, die Absicht, einen concreteren Inhalt für dieselben zu gewinnen, als rein von der Idee des Absoluten aus zu gewinnen gewesen wäre; aber dadurch hat er, indem er z. B. die Heiligkeit schon hier aufführt, der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, und indem die schöpferische und erhaltende Thätigkeit, den betreffenden Dogmen vorgegriffen; ungerechnet noch, daß die einfache Dialektik der Momente des Absoluten dadurch verdunkelt wird.

Wie gelangt nun aber aus dieser reinen Identität des göttlichen Wesens Daub zur Welt und zur Endlichkeit heraus? — Gott als Dreieiniger ist die absolute Vernunft, welche unmittelbar, d. h. ohne der Vermittlung des sich von sich Unterscheidens und sich auf sich Beziehens zu bedürfen, mit sich identisch ist. Mit Gott, oder der absoluten Vernunft nach der einen Seite — eben nach der der Identität mit sich selbst — identisch, aber verschieden von Gott dadurch, daß ihre Identität mit sich keine ewig und unmittelbar seiende, sondern eine durch beständige Vermittlung sich hervorbringende ist, stellt die unendliche Vernunft (ratio perpetua) die ewige (ratio aeterna) im Abbilde dar. Die unendliche Vernunft unterscheidet sich von sich, wird sich gegenständlich, d. h. sie wird Natur; dieser aber, als ihrer Selbstobjectivirung, stellt sie sich, als die sich objectivirende, gegenüber; so, als subjective Vernunft ohne Ende in Objectivität umschlagend, als objective in die subjective sich zurücknehmend, bringt die unendliche Vernunft ihre Einheit mit sich, die in der ewigen ewig ist, ohne Ende hervor. Ein Glied in diesem Selbstvermittlungsproceß der unendlichen Vernunft ist das Menschengeschlecht. In ihm ist die Vernunft als gegenständliche, d. h. als sinnbegabter Leib; als subjective, d. h. als vernünftiger

Geist; und als Unterscheiden ihrer Subjectivität von ihrer Objectivität, d. h. als Verstand.

An und für sich nun ist die unendliche Vernunft von der ewigen, ihre Selbstobjectivirung von dem aus sich seienden Gott, die Welt von ihrem Schöpfer, dem Sohne Gottes, nicht verschieden: nur der Verstand des Menschen macht zwischen ihnen einen nichtigen Unterschied. Mundus genuinus et aeternus a Deo nil omnino diversus (p. 279, cf. 74, 64). Hiernach wäre das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten ein nur scheinbares, die Weltschöpfung eine lediglich subjective, der Verstand der Weltschöpfer oder vielmehr der Gaukler, welcher dem Menschen auf unvermeidliche Weise den täuschenden Schein einer endlichen Welt vorspiegelt. Wirklich wird daher der Verstand, sofern er der Vernunft die absolute Selbstanschauung verdirbt, ihr das Universum in ein unerfreuliches Stückwerk zerschlägt, sie in die Lage bringt, ihr Eigenthum verblüfft als etwas Fremdes anzusehen, — in den Theologumenen ziemlich unsanft behandelt. Er heißt von der Quelle der Wahrheit, welcher selbst die Sinne noch näher stehen, longissime remotus, et veritatis ab omni fere parte indigus (p. 92 seq.); er geht nicht aus der Vernunft als solcher hervor, wie die Sinne, in welche jene im Proceß ihrer Selbstobjectivirung eingeht, sondern aus der Nothwendigkeit, der dieselbe wie einem Fluche unterliegt (dira necessitas), sich von sich zu unterscheiden und sich auf sich zurückzubeziehen; er wird nicht ausgeboren aus der Vernunft, sondern ihr eingeboren. Allein durch diese Darstellung ist die Frage nach dem Ursprunge des Endlichen von der objectiven Seite nur auf die subjective herübergespielt, ohne daß darum für ihre Lösung etwas gewonnen wäre. Denn wenn es zuerst sich fragte: woher das Endliche? so fragt es sich jetzt: woher der die Weltanschauung verendlichende Verstand? — beides, nur unter verschiedener Form, dieselbe Frage. Ihre Beantwortung, wenn es eine heißen kann, liegt schon in den angeführten Worten, daß der Verstand aus einer dira necessitas der Vernunft

komme: an eine unbegreifliche Nothwendigkeit also werden wir in letzter Instanz verwiesen.

Wie unbefriedigt durch diese Darstellung, welche aus dem damaligen Standpunkte der Schelling'schen Philosophie nach ihrer Spinozistischen Färbung abzuleiten ist, wirft sich Daub, gleich dieser Philosophie selbst, nun wieder auf die andere Seite herüber, und sucht das Princip der Endlichkeit als objectives zu begreifen. — Gott genügt sich in seinem ewigen Sein, die Welt in ihrem beständigen Werden; aber indem die Welt, wie Gott, sich genug zu sein strebt, fällt sie von Gott ab. Woher kommt der Welt dieses Streben? Aus jener Anlage, antwortet Daub, vermöge welcher alle einzelnen Dinge in ihrem Fürsichsein, statt sich zurück in ihren ewigen Grund zu reflectiren, vielmehr theils jedes auf sich, theils eines auf das andere sich beziehen. Fragt sich weiter: Woher den Dingen diese indoles? Aus Gott dem Schöpfer nicht, erwiedert Daub, wie sie auch nicht göttlich ist; sondern aus der erschaffenen und erhaltenen Natur der Welt. Diese besteht dem Obigen zufolge darin, daß, während Gott ewig von sich und für sich ist, sie sich beständig aus und für sich hervorbringen muß. Vermöge dieser Fähigkeit wie Nothwendigkeit sich immer wieder auf sich beziehend und mit sich zusammengehend, wird die Welt zu dem Versuche getrieben, für sich zu sein, und von Gott abzufallen. Compellitur mundus sua sese procreandi et recreandi potestate atque necessitate, ut satis esse sibi, indeque a Deo abesse moliatur (p. 72). Also auch auf dieser Seite haben wir wieder eine Nothwendigkeit — gleichfalls aus der Schelling'schen Philosophie, diesmal nach ihrer Platonisirenden Seite, wo sie, namentlich in der kleinen, auch in den Theologumenis angeführten, Schrift: Philosophie und Religion, den Hervorgang des Endlichen aus dem Absoluten, wie einerseits als blose Täuschung des Verstandes, so andererseits als einen unerklärlichen Abfall der Ideen darstellt. Ja, näher erwogen, ist die der Welt anhaftende Nothwendigkeit, sich selbst hervorbringend sich auf sich zu beziehen, worin die

Solicitation zum Abfall liegen soll, bereits der Abfall selbst. Denn die necessitas creandi sese et conservandi ist der göttlichen Natur fremd, welche a se non creatur, sed est (p. 72); mit dem sich Hervorbringen aber ist die necessitas referendi sese ad semet et conferendi sese secum gesetzt, welche inanis ipsa, omnem inanitatem gignit et alit (p. 64); mundus qui tempori inest locoque, inanitate laborat omnis (p. 70); die Welt als ein Auseinandersein und Auseinanderwerden ist dem göttlichen Wesen bereits entfremdet.

Nehmen wir aber der Welt ihr Werden aus sich, ihr Zerfallensein in Einzelheiten, ihre Räumlichkeit und Zeitlichkeit, und setzen statt dessen ein aus sich, in sich und für sich Sein: so haben wir nicht nur keine abgefallene, sondern gar keine Welt mehr, und ist uns nur Gott allein übrig geblieben. So ist es in den Theologumenis: ihr Gott bringt ewig nur sich selbst hervor; ist Vater, aber nicht Schöpfer; hat einen Sohn, aber keine Welt. Nun ist aber doch die Welt. Für wen? Für Gott nicht: mithin überhaupt nicht in Wahrheit; aber für den menschlichen Verstand, der somit selbst ohne Wahrheit ist. Endliches erkennend jedoch ist der Verstand selbst endlich: folglich existirt Endliches: mithin erkennt der Verstand nicht die Unwahrheit, sondern die Wahrheit; welche aber eben nur die Unwahrheit ist. Dieses Gewirre von Widersprüchen wird, da eine Lösung auf dem Standpunkte der Theologumena unmöglich ist, scheinbar beseitigt, in der That aber nur ausgesprochen, indem die Welt für das Eitle und Nichtige, d. h. für das Seiend-Nichtseiende erklärt wird. Die Eitelkeit und Nichtigkeit alles außer Gott Existirenden ist kaum in der Spinozischen Ethik so wiederholt und so herb, wie in dem Daub'schen Buche, ausgesprochen. Vana sunt, quae referendi et conferendi necessitate laborant (p. 96), mithin alles Einzelne; inanes sunt rerum origo, existentia, vita, inanis item cernitur omnium interitus, res vanae sunt senectus, obitus, mors (p. 260). Hominis est improbi et insipientis, Deum putare auctorem phaenomenorum, (i. e. τοῦ μὴ ὄντος),

quae, quoad materiem suam ac formam, reapse nulla sunt, et eodem fere temporis momento, quo exoriuntur, una cum sensu, quo percipiuntur, evanescunt (p. 279.) Es verräth mentis levitatem ac proterviam et impietatem maximam, eum, qui non curat nisi aeterna numineque dignissima, tempori obnoxium fingere, et moderatorem causarum inanium, nec non finis atque eventus cujuscunque, qui tempori et hominum imprimis libertati temerariae subjicitur et necessario evanescit. Nothwendig vielmehr müssen wir voraussetzen, res singulas et omnes, nec non universam rerum naturam, pro suis finibus, quippe qui temerarii sint ac nulli, Deo providente et prospiciente esse indignissimas, nec nisi interitu suo et necessaria finium suorum, licet eos assecutae sint, jactura, divinam comprobare providentiam (p. 288 sqq.). Die Welt, wie sie außer Gott in Zeit und Raum und dem Causalgesetze unterthan ist, tantum abest, ut regimine consiliove divino conservetur, ut potius perpetuo interimatur (p. 283). Nur was göttlich in den Dingen, ist Gegenstand der göttlichen Vorsehung; wie die Schöpfung nur Gottes Selbsterzeugung: so ist seine Weltregierung eigentlich nur Selbstbeherrschung.

Wenn aber die von Gott erschaffene Welt nothwendig der Eitelkeit verfällt: so mag immerhin gesagt werden, diese Eitelkeit komme ihr nicht von Gott, sondern von ihr selbst — dennoch ist es ein Makel am göttlichen Wesen, eine Welt hervorzubringen, welche (nicht blos möglicherweise, wie es Daub einmal wendet, sondern) nothwendig die eitle wird. So wenig dies der Verf. der Theologumena eingesehen haben kann, weil er sonst seine ganze Construction anders hätte anlegen müssen, so hat er es doch wider Willen auf merkwürdige Weise eingestanden. Deus, sagt er, sibi satis est, nec quicquam aut quempiam praeter se, quo ipse sibi sufficiat, desiderat; veruntamen ut sibi Deus satis sit, mundi delendum est inane studium, quo non Deum, sed ipsum sese petit (p. 74.) Es bedarf also Gott, um sich genug zu sein, nichts außer ihm

selbst; und doch kann er sich nicht genug sein, wenn nicht das selbstsüchtige Streben der Welt aufgehoben wird: Beides ist der offenbarste Widerspruch, wenn er nicht durch die Folgerung vermittelt werden darf, daß mithin die Welt nicht außer, sondern in Gott, ihr Abfall der des Sohnes Gottes vom Vater (oder der Fall des früher an Christi Stelle gestandenen Lucifer, nach Jakob Böhme), eine Selbstentzweiung im göttlichen Wesen sei; welche freilich aufgehoben sein muß, ehe von göttlicher Selbstbefriedigung die Rede sein kann. Aber anerkennen konnte Daub dieses sein eigenes Geständniß nicht, weil er auf seinem damaligen Standpunkte den darin liegenden Widerspruch noch nicht zu bewältigen wußte; d. h. weil in ihm, als dazumal mehr noch Spinozistischem als speculativem Schellingianer, die Idee einer aus der Entzweiung hervorgehenden höheren Einheit, der absoluten Negativität, als Negation der Negation, obwohl er sie ein paarmal anstreift, doch noch nicht zu ihrer Wahrheit gekommen war.

Jenen Widerspruch nun, angeblich im Wesen der Welt, eigentlich aber in seinem eigenen tilgend, sie aus ihrem Abfall ewig in sich, ihren Urgrund, zurückführend, ist Gott der Versöhnende. Schon an und für sich betrachtet war Gott als der für sich Seiende sich selbst genug: nun, im Verhältniß zur abgefallenen Welt, ist er der sich an ihrer Stelle genug Thuende. Was nämlich, das göttliche Wesen s. z. s. sub specie aeternitatis betrachtet, sein ewiges Insichzurückgekehrtsein ist, das ist, von der endlichen Seite der Vermittlung und des Werdens angesehen, sein ewiges Zurückführen der Welt zu sich. Die Welt als solche kann Gott nicht genug thun; denn sie ist ja eben als die in Endlichkeit zerfallene Gott unangemessen: folglich ist es das von Gott nicht verschiedene ewige Princip der Welt, oder der in sie eingegangene Sohn Gottes, der an ihrer Statt eine Genugthuung leistet, welche als ein von ihm an der Stelle der Welt geleisteter Gehorsam, oder auch so betrachtet werden kann, als hätte der Sohn Gottes diesem die Welt als ein Opfer geschlachtet. Dies besteht darin,

daß das Fürsichsein der Welt, ihre Trennung von Gott, und damit auch ihr Zerfallensein in sich, ihre Endlichkeit, aufgehoben wird. Und zwar muß dies, so ewig Gott und die mit ihm und durch ihn gesetzte, in ihrem Abfall aber ihm entgegengesetzte, Welt ist, ebenso ewig geschehen; der Widerspruch, beständig entstehend, darf niemals bestehen, sondern muß beständig aufgehoben werden. Wodurch geschieht das? worin zeigt sich die Versöhnung der Welt mit Gott? Conspicua est, — antwortet Daub — natura mundi reconciliata in rerum omnium et singularum interitu, obitu, morte. Etenim — ita, dum non quaerunt nisi semetipsas, principium simul quaerere coguntur, in quo diffluant, indeque sese ad semet aliasve referendi necessitatem fugiunt, cui, quamdiu existunt et sibimet student, non possunt non subesse, ab ea non nisi suo demum interitu liberatae solutaeque. Rerum itaque interitus, dum docet, vanam esse ipsarum naturam, — ea simul valet dignitate atque auctoritate, ut significet, singulas quasque principio illi reconciliatas esse, cui suam, quatenus est divina, debent et acceptam referunt naturam (p. 75). Ganz folgerichtig! Wo die Endlichkeit der Abfall selber ist, da ist die Erlösung nur der Tod. Oder die Welt kann vielmehr eigentlich gar nicht erlöst werden; denn mit Gott einig ist nur ihr Princip, ihre Idee: ihre Wirklichkeit ist es nur durch ihren beständigen Untergang; der ewigen Erlösung der Weltsubstanz geht eine ewige Verdammniß ihrer Accidenzien zur Seite; der Widerspruch, welchen sie in das göttliche Wesen bringt, wird nur durch eine Nichtigkeitserklärung aufgehoben, welche sie doch nicht vernichten kann.

Absichtlich ist bis hieher, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, die Frage ganz übergangen worden, in welches Verhältniß zum Abfall der Welt und zur Erlösung in den Theologumenen die Menschheit gesetzt werde? — Das Menschengeschlecht ist (nach p. 256 sqq.) derjenige Theil der Welt, in welchem diese ihrer selbst bewußt und mächtig wird; der Welt eingeboren, wird es daher von dieser angetrieben,

seiner selbst sich bewußt zu werden, sich von sich zu unterscheiden und auf sich zu beziehen: so wird es von dem Streben der Welt, für sich zu sein, gleich als von einer, der Welt in allen ihren Gliedern nothwendig einwohnenden Seuche, angesteckt und zum Abfall von Gott verleitet. So, wiefern es zusammt der ganzen Welt aus Gott stammt, fehlerlos und vollkommen, ist das Menschengeschlecht als Kind der Welt unrein und sündebehaftet. Und wie die schöpferische und erhaltende Natur Gottes und die von ihr nicht verschiedene gotterschaffene Natur der Welt passend durch das Symbol von Engeln bezeichnet werden, welche mit dem ewigen Wesen vereint, ein seliges Leben genießen: so wird jener Hang der Welt zum Fürsichsein und zur Eitelkeit, durch welchen sie auch den ihr eingeborenen Menschen verführt, durch das Symbol übermächtiger böser Geister und eines Führers derselben dargestellt, welcher, von Gott abgefallen, auch das Menschengeschlecht in seinen ersten Eltern zu gleichem Abfalle verführt hat.

Ist demnach der Abfall des Menschengeschlechts wie der der Welt eben dies, daß es nur in Raum und Zeit, als Inbegriff von Einzelwesen, die sich von der Welt und von einander unterscheiden, auf Anderes und auf sich beziehen, Wirklichkeit hat? d. h.: ist die Sünde nichts weiter als die Endlichkeit, und die Endlichkeit schon Sünde? Keineswegs, nach Daub; sondern nichtig zwar ist der Mensch schon, sofern er der Erscheinungswelt angehört: aber böse wird er erst, wenn er als dieses erscheinende Einzelwesen etwas für sich sein will, wenn sein sich in sich Reflectiren nicht zugleich ein sich Reflectiren in den absoluten Urgrund seines und aller Wesen, in Gott, ist; nicht die Selbstheit, sondern die Selbstsucht ist Sünde. Daher auch die Versöhnung für den Menschen nicht, wie für die Naturdinge, das natürliche Sterben ist, als die Auflösung der Individualität in das allgemeine Leben, sondern das geistige Absterben der Eigenheit und sich Hingeben an das göttliche Leben: wobei sich Daub auf den Schelling'schen Ausspruch in Philosophie und Religion beruft, das höchste Ziel

aller Geister sei nicht, daß sie absolut aufhören in sich selbst zu sein, sondern daß dieses Insichselbstsein aufhöre Negation für sie zu sein und sich in das Entgegengesetzte verwandle (p. 434 sqq.). Wie daher für die Welt als Natur nur der Tod der wahre Erlöser ist: so für den Menschen die Religion, welche ihn über die Anhänglichkeit an sich und an die Welt erhebt. Principem naturae Dei reconciliatricis indicem ac testem habemus religionem, vitae omni tempore superioris fontem aeternum (p. 75, cf. 248 sqq.).

Ist nun dies consequent, in der Natur zwar als das Ungöttliche, Eitle, kurz als ihr Abgefallensein, schon ihre Endlichkeit, ihre Vereinzelung in Raum und Zeit, zu betrachten; im Menschen hingegen das Böse erst dann zu finden, wenn zu diesen Bedingungen seines endlichen Daseins noch dies hinzukommt, daß er an demselben, wie an dem Wahren und Wesentlichen, hängt, und sich in demselben mit seinem Willen befestigt — ist dies folgerichtig? — Warum nicht? Wer immer in dem Menschen ein doppeltes Princip unterscheidet, ein natürliches und ein freies oder sittliches, dem muß unbenommen bleiben, zu lehren, daß keineswegs mit jenem auch dieses schon bestimmt sei, sondern daß der Mensch als natürlicher zwar in den Abfall der Welt verwickelt sein, dennoch aber als freier sich über denselben erheben, und mitten in der Endlichkeit Eins sein könne mit dem Unendlichen; erst wenn er dieses unterlasse, und endlich nicht allein sei, sondern auch sein wolle, sei er böse und schuldbehaftet.

Allein, wenn der Mensch nicht eher als abgefallener zu betrachten ist, als bis er mittelst seines freien Willens sich von Gott abgewendet hat: so stellt sich nur um so deutlicher hervor, wie unangemessen es war, auch schon ohne Rücksicht auf den Menschen von einem Abfall der Welt zu reden. Dieser könnte ja nicht, wie der des Menschen, durch einen Willen vermittelt gewesen, es kann, so oft auch die Daub'sche Ausdrucksweise diesen Schein erregt, bei der Welt als solcher von keinem Unterschiede zwischen Selbstheit und Selbstsucht die

Rede sein: hier ist mithin auch kein Abfall, sondern lediglich ein unvermeidliches Heruntersinken. Damit aber weicht auch die durch den Ausdruck: Abfall, bewirkte Blendung, welche das Auge im Aufsuchen des eigentlichen Princips jener Verendlichung auf die Welt ablenkte, als ob diese mit einer Art von Freiwilligkeit sich der Eitelkeit hingegeben hätte; wogegen jetzt mit der Unangemessenheit des Ausdrucks: Abfall, auch das klar erkannt ist, daß die Endlichkeit der Welt nur in Gott selbst ihren Grund haben kann, mithin nicht als Abfall, sondern in der Weise, welche durch die Vorstellung der Schöpfung vorgebildet ist, begriffen werden muß.. Den Schöpfungsbegriff aber erreicht Daub in den Theologumenis noch nicht; hierin ist Marheineke's Dogmatik über ihn hinausgeschritten, deren treffende Formel: „Ist Gott als Vater und Sohn sich ein Anderer, so wird er sich auch ein Anderes, und hiemit die Welt erschaffen" (§. 230), in nuce Alles enthält, was wir an dieser Stelle bei Daub vermissen. Hier also hatte der Drudenfuß des Daub'schen Systems noch einen offenen Winkel: wir werden bald genug sehen, daß zu dieser Oeffnung sofort wirklich der Böse hereingekommen ist.

Eins ist uns in Betreff der Theologumena und der zu ihnen gehörigen Vorlesungen noch zu fragen übrig: nämlich, in welches Verhältniß sich in denselben Daub zu dem biblisch und kirchlich Positiven des Christenthums stelle? — Von einer hiehergehörigen Vorstellung ist bereits gelegentlich die Rede gewesen: Engel und Teufel faßt Daub geradezu als blose Symbole. Unter dem ὑποτάξας in Röm. 8, 20 versteht er zwar im Sinne des Apostels den διάβολος, er selbst jedoch denkt sich nur die necessitas indolis suae darunter, durch welche die Natur in die Eitelkeit herabgezogen werde (p. 261); den ψεύστης καὶ πατὴρ αὐτοῦ, Joh. 8, 44, erklärt er geradezu durch studium vani. Und nicht nur, quae de angelis et daemonibus traduntur, wird von der Behauptung ausgenommen, daß das Christenthum alle Mythologie zu verschmähen scheine; sondern auch die biblischen Erzählungen von mi-

raculis perpetratis (p. 333): obwohl die Vorlesungen in letzterer Hinsicht bereits einlenken, und die Wunder zwar als apologetischen Beweisgrund für die Wahrheit der christlichen Religion verschmähen, eben so wenig jedoch die der natürlichen Erklärung zu Grunde liegende Voraussetzung von der Unmöglichkeit des Wunders billigen, vielmehr die Frage über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder und ihr Verhältniß zur Wahrheit der christlichen Religion als den Gegenstand einer sehr verwickelten Untersuchung ausgesetzt lassen (5, 2, S. 157 f.).

Was den hiebei wichtigsten Punkt, die Lehre Daub's von der Person Christi, betrifft, so hat es einerseits den Schein, als wäre ihm Christus nur das göttliche Princip in der Welt und Menschheit überhaupt. Die christliche Religion, als die Quelle der Beseligung des Menschengeschlechts, bezeichnet er geradezu durch *Χριστός* (Theol. p. 249); die ewige Offenbarung Gottes in der Vernunft und im Geiste des Menschen ist ihm *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (Vorlesungen, in den Studien, 5, 2, S. 25); wo er von dem Göttlichen in der menschlichen Natur spricht, durch welches der Glaube und die Erlösung vermittelt sei, setzt er als gleichbedeutend: „Christus, der eingeborene Sohn Gottes und Erlöser der Menschheit," in Klammer (ebendas. S. 120). Die Wahrheit, daß die Religion sich des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, d. h. der Anschauung und des Gedankens, bediene, um den Menschen dadurch in ihr übersinnliches Gebiet hinaufzuheben, wird nach Daub in der „symbolischen" Sprache des Christenthums so ausgedrückt: Christus als Mittler zwischen Gott und den Menschen gebe diesen seine Lehre, und sei ihnen ein Beispiel zur Nachfolge, damit jeder von ihnen wie er gesinnt sei (a. a. O. S. 20). Ebenso, nachdem ausgeführt war, wie Gott als Princip der Welt und ihrer Versöhnung sie von innen heraus zur Hingabe an Gott bestimme, und sich ihrer dabei wie seines Leibes bediene, wird hinzugesetzt: sic Christum, mundi servatorem, tradunt, hominis natura indutum fuisse, rerumque omnino

naturae, vento, mari etc., imperasse, et alia multa miracula edidisse (Theol. p. 271). Merkwürdigerweise werden ganz auf dieselbe Weise, wie diese christlichen Dogmen, auch die griechisch-römischen Vorstellungen von Jupiter, Saturn, Minerva, Medea, angespielt (was der bezeichnendste Ausdruck für das Verhältniß der speculativen Darstellung in den Theologumenis zu den eingeflochtenen Dogmen sein möchte). — Insbesondere das Versöhnungswerk betreffend, so wird es durchaus nicht als etwas erst zeitlich zu Stande Gebrachtes, sondern als eine mit dem Wesen Gottes und der Welt gleich ewige Thätigkeit Gottes betrachtet. Und nicht etwa nur der göttliche Rathschluß der Versöhnung war von Ewigkeit gefaßt, welchem die Ausführung in einem bestimmten Punkte der Zeit nachgefolgt wäre: sondern, da in Gott zwischen Beschließen und Ausführen kein Unterschied ist, so ist die versöhnende Thätigkeit selbst als eine ewige zu begreifen; und wenn in der christlichen Lehre von einem einzelnen zeitlichen Versöhnungsacte gesprochen wird: so ist dies nur so zu verstehen, daß zu einer bestimmten Zeit den Menschen die Erkenntniß der ewigen Versöhnung der Welt mit Gott aufgegangen sei (s. Theol. p. 250). Diese Darstellung der Sache wird nicht wieder aufgehoben, ja nicht einmal eingeschränkt, durch die anderweitige, daß ipse Christus non mythologice, sed historice, i. e. vita sua et morte, homines d o c u i t, genus eorum, quod a rerum inanitate liberandum sit, ab ea liberatum ac Deo redditum esse (p. 333). Die Menschwerdung Gottes ist auch den Theologumenen, wie den Schelling'schen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, eine ewige: sofern Gott von Ewigkeit sich selbst anschaut, mit der göttlichen Selbstanschauung aber die menschliche Vernunft und Religion ihrer absoluten Seite nach identisch ist (p. 294 sqq., 326). Hierbei findet sich die Aeußerung, daß Gott auch diejenige Seite der menschlichen Natur, nach welcher sie humilis fragilisque et interitura ist, ewig mit sich vereinigt und versöhnt habe (p. 326); was aber nach dem Bisherigen nur so viel heißen kann, daß

Gott das Endliche am Menschen, so weit es geistig-sittliche Endlichkeit ist, diese geistig, als natürliche aber natürlich aufhebend, d. h. tödtend, mit sich und seiner Unendlichkeit ins Gleiche bringe. Die Stände der Erniedrigung und Erhöhung Christi bezeichnen nur die zwei Momente im Kreislaufe des göttlichen Lebens: das eine, wornach Gott in die Nichtigkeit der Welt eingeht, sie auf sich nimmt, um die Welt von ihr zu befreien: das andere, wornach er die Welt mit sich zum seligen Leben erhebt: — und umgekehrt wird wiederum der aus Gott seiende Gott geradezu Ἰησοῦς, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, genannt (S. 263). —

Auf der andern Seite wird nun aber, wie bereits erwähnt, in den erläuternden Vorlesungen Christo im Unterschiede von allen andern Menschen ein mit dem göttlichen Selbstbewußtsein zusammenfallendes Gottesbewußtsein zugeschrieben, und er als der Heilige, Allwissende und Allmächtige, der θεάνθρωπος wie θεόσοφος bezeichnet; auch schon früher, in dem Aufsatze über Orthodoxie und Heterodoxie, war von ihm gesagt worden, daß er nicht bloser Stifter einer besonderen Religion, sondern derjenige gewesen sei, in welchem und durch welchen die absolut bestehende und ewige Religion sich verwirklicht habe. „Das Leben Christi — hieß es dort — ist das Leben der Religion selbst, und sein Tod ist nicht der eines blosen Märtyrers der Wahrheit, sondern der Opfertod des ewigen Erlösers der Welt, welchen die mannigfaltigen Opfer in den Religionen des Juden- und Heidenthums nicht vor-, sondern nachgebildet haben, der nun an die Stelle aller Opfer getreten, und das ursprüngliche und urbildliche Opfer selbst ist" (Studien, 1, S. 121) — letzteres in jedem Falle ein übertreibender Ausdruck, da den Theologumenen zufolge der Tod Jesu nicht das ewige Weltopfer selbst, sondern nur dessen zeitliche Darstellung für die Menschen war.

Aus Allem zusammen erhellt, daß Daub's damalige Ansicht über das Verhältniß des biblisch Historischen und kirch-

lich Dogmatischen zum Speculativen im Christenthum noch nicht zur vollkommenen Klarheit und Bestimmtheit durchgebildet, oder genauer, daß beide Seiten in ihm noch nicht dialektisch vermittelt waren. In den Erzählungen der Bibel und den Dogmen der Kirche sah Daub unmittelbar die Idee: ob ihr Verhältniß zu jenen ein schlechthin affirmatives sei, oder zugleich ein negatives, darauf wurde noch nicht reflectirt; doch war das Uebergewicht auf die Seite der Idee gelegt, mithin das Factum und Dogma wenigstens noch nicht als unerläßlich festzuhaltendes gesetzt. — Aus diesem unmittelbaren Zusammenschauen des Biblischen und Speculativen ging auch die unbefangene Weise hervor, mit welcher die Stellen der Schrift in den Theologumenis benutzt werden. Daß die ursprüngliche Menschennatur in ihrer Reinheit von der göttlichen nicht verschieden sei, wird durch die Stelle Col. 2, 9: ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θειότητος σωματικῶς, bewährt; die ewige Menschwerdung Gottes durch das ἑαυτὸν ἐκένωσε, Phil. 2, 7. In ähnlicher Weise werden für die beständige Vernichtung des Endlichen und Nichtigen an der Welt die vom jüngsten Tage handelnden Stellen, Matth. 25 u. 1 Kor. 15, citirt — und viele Beispiele derselben Art ließen sich noch beibringen, wenn es nicht an den angeführten genug wäre.

Zwischen die Theologumena und die erläuternden Vorlesungen, bei welchen beiden Schriften wir, weil sie eben so wichtig, als in der jetzigen theologischen Welt unbekannt sind, absichtlich uns länger verweilt haben, fällt eine Abhandlung in den Heidelberger Jahrbüchern vom Jahr 1808, „Ueber das theologische Element in den Wissenschaften, besonders in der Theologie selbst" (S. 1—33). Es ist schon erwähnt worden, daß, wenn das Ausgehen einer Wissenschaft von der Idee Gottes ihr theologisches Element heißen soll, dieses der Theologie nicht ausschließlich eigen, sondern ihr, wenigstens nach Schelling'scher und Daub'scher Ansicht, mit aller eigentlichen Wissenschaft gemein ist. Dies, und daß durch dieses Element allein das Gedeihen der Wissenschaften, insbesondere der Theo-

logie, bedingt sei, ist es, was Daub in der genannten Abhandlung ausführt.

Schon im Bedürfniß einer Wissenschaft erfährt sich der menschliche Geist als endlichen; denn wäre er absoluter Geist, der, vermöge der Identität des Idealen und Realen in ihm, z. B. die Natur denkend zugleich hervorbrächte: so wäre ihm jede Theorie dieses denkenden Hervorbringens oder seines eigenen Schaffens, d. h. hier die Naturwissenschaft, überflüssig. Da nun aber nur das absolute Wissen ein in vollem Sinne wahres ist: so scheint dem Menschen mit demselben auch die Erkenntniß der Wahrheit versagt zu sein. Allein, wenn gleich nicht selbst der absolut wahre Geist, so erkennt diesen der Mensch doch vermöge seiner ewigen Offenbarung im menschlichen Geiste; womit eben das theologische Element des menschlichen Wissens gegeben ist. „Was der Erde und dem Leben das Licht, was dem Staate und seinen Gliedern die Religion, das ist für die Wissenschaften das theologische Element in ihnen: Princip ihres Entstehens, Grund ihrer Erhaltung, Trieb ihres Wachsthums und ihrer Vollendung. An ihm besitzt der Mensch eine Erkenntniß, worin die Wahrheit und Gewißheit, folglich alle Erkenntnisse, begründet sind. Element nennen wir es, weil in ihm jede Wissenschaft ihr Dasein hat, und es selber in ihr und allen ihren Theilen, wie die Seele in ihrem Leibe und dessen Gliedern, waltet und sie bekräftigt" (S. 3). Dieses Erkennen sich zuschreibend und in ihm forschend, überhebt sich die Vernunft nicht, so daß sie in die Kant'sche Anklage des Transscendirens verfiele; denn „das Erkenntniß des Menschen von Gott ist ja nicht sein, sondern Gottes, als dessen ewige Offenbarung in dem endlichen Geiste" (S. 8).

Zu diesem göttlichen Erkenntnißprincip nun ist ein dreifaches Verhalten des endlichen Geistes möglich. „Es kann nämlich sein, daß a) das, was höher als er selber, in ihm begriffen sei, ohne zugleich von ihm begriffen zu werden; es ist möglich, daß er Gott erkenne, ihn symbolisch, auf die mannigfaltigste Weise und unter der verschiedenartigsten Form,

sich vorstellend, ohne doch dieses Erkennen oder Wissen als Princip des Entstehens der Wissenschaft zu begreifen und anzuerkennen: so daß dieselbe nicht im Wissen, worin sie gleichwohl wirklich begründet ist, sondern vielmehr in der Anspruchslosigkeit des Glaubens und in der kindlichen Einfalt derer, die, als einzelne Organe des nach Vollendung seiner selbst strebenden Geistes, die Wissenschaft zu vollbringen suchen, begründet zu sein scheint. Eben so möglich aber ist es b), daß die einzelne Intelligenz, in der Einheit einer Person, oder in der Mehrheit eines Volkes und der Gesammtheit eines Zeitalters, sich dem Erkenntniß Gottes, wie das Auge dem Lichte, welches Element in und außer ihm ist, verschließe, und sich von ihm ausschließe, ohne doch das Streben nach dem Wissen und den Versuch einer Wissenschaft aufzugeben: so daß diese die, von der einzelnen Intelligenz unbegriffene oder (kritisch) begriffene Beschränktheit des Geistes, deren Begriff oder Gefühl selber des Princips der Wahrheit bedarf, zu ihrem Princip haben, und darin ihren Anfang nehmen soll. Und so kann es endlich auch sein, daß c) von der einzelnen Intelligenz das Verhältniß, worin das Erkenntniß Gottes zu dem menschlichen Geiste steht, begriffen, und somit das Princip des Entstehens der Wissenschaft erkannt und anerkannt werde; womit die Wissenschaft in ihr ursprüngliches Recht wieder eingesetzt und in ihrer angestammten Wahrheit und Würde wiederhergestellt wird. — In der Geschichte der Wissenschaft sind, was das Verhältniß der Wissenschaft und der einzelnen in ihr entstehenden Disciplinen zum Princip ihres Entstehens betrifft, durch diese dreifache Möglichkeit problematisch drei Perioden bestimmt: a) die Periode der Contemplation; b) der Reflexion; c) der Speculation (in dem früheren Aufsatze über Theologie und deren Encyclopädie waren Contemplation und Speculation noch wie Synonyma gebraucht worden); von denen jedoch, der Freiheit des Geistes wegen, keine als in bestimmte Zeitgränzen eingeschlossen, und als vorhergehende rein geschieden von der nachfolgenden oder umgekehrt, begriffen werden kann" (S. 9 f.).

Aus der langen babylonischen Gefangenschaft in der Reflexion die Theologie in das gelobte Land der Speculation ein-, oder, sofern die Contemplation bereits an sich seiende Speculation gewesen war, zurückführen zu helfen, wie dies für die Philosophie durch Schelling und Hegel geschehen war, — das erkannte Daub als die Aufgabe seines Lebens; und wie nothwendig ein solcher Fortschritt sei, das sucht er in der vorliegenden Abhandlung durch die sprechenden Gemälde darzuthun, welche er sowohl von der Verkümmerung der Wissenschaft unter der Herrschaft der Reflexion, als von dem höheren Wachsthum entwirft, das im Boden der Speculation ihr zu Theil werde. Doch auf diese trefflichen Schilderungen muß es genügen, den Leser zu verweisen; nur soviel sei in Bezug auf eine früher gegebene Notiz bemerkt, daß Daub jetzt die Theologie als Selbstzweck anerkennt, doch so, daß er auf Einheit der Wissenschaft mit dem Leben dringt, und, sofern diese noch nicht zu Stande gebracht ist, auch die Periode der Speculation, wie die beiden früheren, für eine solche erklärt, „durch welche der menschliche Geist hindurch muß, um, wie er es an sich ist, in jeder endlichen Intelligenz lebendiger Geist zu sein" (S. 32).

Indem wir jetzt zu der nächsten größeren Arbeit Daub's, seinem in den Jahren 1816 und 1818 erschienenen „Judas Ischariot, oder Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten," und damit in die zweite, mittlere Periode von Daub's theologischer und schriftstellerischer Entwicklung übergehen, müssen wir an einen Faden anknüpfen, den wir bei der Besprechung seiner Theologumena fallen ließen: bei der Lücke, welche dort im theologischen Systeme Daub's nachgewiesen wurde, daß er nämlich das Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten nicht zu begreifen wußte.

Diese Lücke auszufüllen, stand ein zweifacher Weg offen: es konnte entweder als das Princip jenes Hervorgangs ein von Gott verschiedener Wille eingeschoben, und dann erst mit eigentlichem Rechte von einem Abfall gesprochen werden; oder

mußte derselbe aus der freien Gesetzmäßigkeit des göttlichen Wesens und Lebens selbst begriffen, und damit als wirkliche Schöpfung gefaßt werden. — Entsprechend diesen zwei Möglichkeiten erfuhr überdies Daub in der Zeit, welche zwischen dem früheren Werke und dem jetzt zu besprechenden inne lag, von außen, von Seiten der von ihm nie außer Augen gelassenen philosophischen Litteratur, eine zweifache Einwirkung, deren eine ihn zur Entscheidung für den einen, wie die andere für den andern Weg solicitiren mußte Ein Jahr nach den Theologumenen nämlich erschien Hegel's Phänomenologie des Geistes, von Daub bekanntlich, wie von Wenigen, studirt, wovon Spuren schon in den Vorlesungen über die Einleitung zur Dogmatik erkennbar sind. Die Sätze dieses Werkes: daß die Substanz Subject, oder wirklich in Wahrheit nur insofern sei, als sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist; daß die Vorstellung von dem göttlichen Leben als einem Spielen der Liebe mit sich selbst zur Erbaulichkeit, ja Fadheit herabsinke, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehle; an sich sei jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich, der es kein Ernst weder mit dem Anderssein und der Entfremdung, noch mit der Ueberwindung dieser Entfremdung sei, aber dies An sich sei die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu sein, von der Selbstbewegung der Form, abgesehen werde; es sei von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das sei, was es in Wahrheit ist; — Sätze, wie diese, in ihrem vollen Gewichte begriffen, mußten die Endlichkeit als in ihrer Negativität zugleich positiv, als einen wesentlichen Durchgangspunkt in der Selbstverwirklichung des göttlichen Lebens fassen lehren. — Zwei Jahre später erschien Schelling's berühmte Abhandlung über die Freiheit des menschlichen Willens; und wenn die in ihr enthaltene Lehre von einem vom göttlichen Wesen als solchen verschiedenen, durch das ideale Princip in Gott erst zu überwindenden

Grunde, mithin einer zum Behufe der göttlichen Selbstaffirmation erst zu vollziehenden Negation, einerseits nach der gleichen Richtung hin wirken zu können schien: so war doch durch die, stark an Jakob Böhme'sche Theosophie erinnernde Form dieser Lehre die Einbildungskraft in einer Weise angeregt, welche leicht für die entgegengesetzte Seite den Ausschlag geben konnte. Der dunkle Grund in Gott, der nicht Gott selbst, sondern nur seine Natur ist, der, für sich wild und regellos sich bewegend, erst durch das aus ihm aufgehende Licht der göttlichen Intelligenz zur Ordnung gebracht wird; der, in der Creatur wirkend, deren Selbstheit erregt, welche, in sich entzündet, das Böse wird; dieser Grund, der bekanntlich von Beurtheilern der Schelling'schen Schrift der Teufel in Gott genannt worden war —: wie leicht konnte ein mit der übrigen Darstellung Einverstandener sie dadurch zu verbessern, und damit zugleich, was er suchte, ein außer Gott gelegenes Princip der Endlichkeit, gefunden zu haben glauben, wenn er jenes finstere Wesen aus Gott herausnahm, und als Geschöpf, als den Lucifer Jakob Böhme's hinstellte, der, ursprünglich gut geschaffen, sich im Uebermuthe in sich selbst entzündet, und aus sich sodann die, zuvor noch idealisch reine Welt in einen Brand gesteckt habe, von welchem die dunkle, spröde Körperwelt, in der wir leben, als todte Schlacke zurückgeblieben sei. So kam, vermöge der nahen Beziehung ihrer Form auf die erregbare Einbildungskraft, die Schelling'sche Schrift in Daub zuerst zur Wirksamkeit; die Hegel'sche, welche ihren tiefen und reichen Gehalt unter einer strengen, schwer zu durchdringenden Form verbarg, wirkte erst später nach, und wenn auch im Ischariot sowohl auf die phänomenologische Dialektik des Jetzt und Hier Bezug genommen, als in der Methode etwas von dem hyderartigen Hervorwachsen immer neuer Aufgaben aus den eben gelösten sichtbar ist: so zeigt sich in dem genannten Werke Daub eben dadurch noch nicht als Hercules, daß er diesem endlosen Fortquellen der Untersuchung kein Ziel zu setzen weiß, sondern sie unvollendet abbrechen muß; erst in dem Haupt-

werke der dritten und letzten Periode seiner Laufbahn, der Schrift über die dogmatische Theologie jetziger Zeit, ist Daub der phänomenologischen Methode wirklich Meister geworden.

Wie der Titel des Werkes andeutet, so geht Daub, um zum Begriffe des Bösen zu gelangen, von der geschichtlichen Figur des Judas aus. Die Art, wie er dies thut, ist bereits für seine ganze Stellung und Anschauungsweise bezeichnend. Wir Anderen, wenn wir von Judas lesen, stellen ihn und seine That zwar unter den allgemeinen Begriff des Verbrechens, der Sünde; aber, welches nähere Verhältniß zu ihr, welche einzelne Stelle in ihrem allgemeinen Umkreise wir ihm anzuweisen haben, das lassen wir auf eine historisch- und moralisch-kritische Untersuchung, als ein vielleicht nie vollkommen zu lösendes Problem, ausgesetzt. Ganz anders Daub. Ihm ist es ausgemacht, daß Judas der Verbrecher im höchsten möglichen Sinne war. „Wie Jesus Christus seines Gleichen nicht hat unter den Menschen: so auch sein Verräther nicht. Denn obwohl nach christlicher Vorstellung der erste Mensch auch der erste Sünder war: so ist und bleibt doch unter seinen Nachkommen Judas der einzige, in welchem die Sünde auf ihrem höchsten Gipfel, und das mit ihm geborene Böse in seinem scheußlichsten Ausbruche erblickt wird." In ihm hatte sich alle Bosheit der Feinde Jesu wie in einem Mittelpunkte gesammelt; in ihm zeigte sich „das mit seinem Werkzeug identificirte Böse," d. h. der Teufel in Menschengestalt; daher ist für ihn „Begnadigung und Seligkeit ewig unmöglich" (Judas Ischariot, 1. Hft. S. 2, 4, 22). Die schon bei den Theologumenen bemerklich gemachte Art, in einem Individuum oder Factum unmittelbar eine Idee anzuschauen, und damit die Person oder Thatsache zu einer absoluten zu erheben, zeigt sich hier, statt zu einer dialektischen Vermittlung sich aufgeschlossen zu haben, vielmehr noch härter zusammengezogen.

Also das Böse, welches, um es in seiner ganzen Energie vor Augen zu haben, und somit die Aufgabe nicht zu leicht zu stellen, gleich von vorn herein in seiner schwärzesten Gestalt

in Judas vorgestellt wird, — das Böse in seinem Wesen und Ursprung auf eine Weise zu begreifen, „die der Idee des Guten (Gottes) nicht Eintrag thue" (Judas, 2. Heft, 2. Abth., S. 372), ist der Endzweck der Daub'schen Untersuchung.

Das Böse wird von Jedem in sich selbst gefunden; in jedem andern Menschen aber, und selbst in der Natur, vorausgesetzt. In sich selber vorerst findet Jeder das Böse als den Hang zum Zeitlichen und Räumlichen, wie wenn es das Ewige wäre; als einen Widerspruch nicht nur mit seinem absoluten Wesen, der Freiheit und Vernunft, sondern selbst als ein solches, welches die natürliche Grundlage seiner Persönlichkeit, sein sinnliches Dasein, verletzt. — Zur Anerkenntniß zweitens des Bösen und Gesetzwidrigen in Anderen seiner Gattung gelangt der sich selbst Kennende durch einen Schluß — nicht von den Worten und Werken der Anderen auf ihre Gesinnung, sondern von sich selbst und seiner Sündhaftigkeit auf die gleiche in ihnen; ein Schluß, zu welchem die einfache Wahrheit berechtigt, „daß jedes Du ein Ich, nur in der zweiten, und jedes Ich ein Du, nur in der ersten Person, und daß bei solchem blos numerischen Unterschiede gar kein Grund für die Voraussetzung vorhanden sei, daß Dir ursprüngliche Eintracht, Mir aber Zwietracht inwohne; oder seid ihr, die ihr fragt, etwa die von Geburt an Heiligen? Wir sind's nicht, und glauben eben darum, daß ihr euch täuschet, wenn ihr meinet, irgend Einer, der vom Manne gezeugt und vom Weibe geboren worden, sei ein Heiliger, oder sei's gewesen" (a. a. O. S. 350). — Die Natur nun drittens ist zwar kein Ich, mithin eigentlich auch kein Du, sondern nur ein Etwas; gilt folglich auch in Bezug auf sie der vom Ich ausgehende Schluß? Er gilt; sofern Natur und Ich sich nicht weniger gegenseitig bedingen, als Ich und Du: wir sind durch die Natur geworden, sie wird durch uns erkannt; wie läßt sich da beider Sache trennen? muß nicht der Spruch: noscitur ex socio, auch hier seine Geltung haben? und liegen nicht in der Natur Gewalten und Verhältnisse vor, welche, verführend oder ver-

nichtend, der Vernunft und Freiheit, oder selbst dem Sein, widerwärtig, ihre Verwandtschaft mit dem Bösen im Menschen beurkunden? Gewiß ist dergleichen „nichts Anderes, als ein Analogon des in mir und dir eben dem Sein und unserer Vernunft und Freiheit Widerstreitenden, das Naturwidrige in der Natur nichts Anderes, als ein vel quasi Widerschein ebendesselben in der Uebernatur (der Vernunft und Freiheit), das Ungeheure und Scheußliche in jedem Nichtich ein Conterfei des Ungerechten und überhaupt Nichtswürdigen in jedem Ich" (a. a. O. S. 350 f.).

Das Bösartige, Ungöttliche, in der Natur zeigt sich in ihr ebensowohl als elementarischer, wie weiterhin als organischer. — Oder „wenn eingeräumt wird, daß z. B. die ehemals sogenannten vier Elemente der Welt, Luft und Erde, Feuer und Wasser, sich einander gegenseitig zu vernichten streben: ist damit in ihnen nicht ein Widerstreit und eine selbst gegen das Sein gerichtete Tendenz anerkannt?" wobei nur das über ihnen waltende göttliche Gesetz es ist, welches „die in jedem von ihnen gegen jedes gekehrte stille Wuth (die auslöschende Gewalt im Wasser und die auszehrende im Feuer) begränzt und mäßigt" (S. 351). — In der organischen Natur zeigt sich jenes Gesetzwidrige, das Analogon des Bösen, sowohl als Tod wie als Leben. „Jede Todesart, die gewaltsam ist, wenn sie auch nicht martervoll, ja wenn sie sogar, wie die Hinrichtung eines Menschenmörders, gerecht wäre, ist an sich betrachtet widernatürlich; also gewiß nicht dem Gesetz, d. h. dem Willen Gottes, gemäß, sondern zuwider" (S. 355). Dies gilt gleichsehr, wenn das organische Leben vom unorganischen erdrückt, als wenn es von anderem Organischen verzehrt wird. „Der gewaltsame Tod, z. B. einer ganzen, einst in den Fluthen untergegangenen, Thierwelt ist darum nicht weniger gewaltsam, also nicht weniger widernatürlich, weil sie etwa nur wie versuchsweise entstanden war, und er, nachdem die Fluthen ihre Canäle und Becken gefunden hatten, für eine andere, und für das Menschengeschlecht selber auf Erden,

wie aus Absicht und Vorbedacht, Platz gemacht, euch aber Gelegenheit gegeben hat, an den Gerippen jener Urthiere eure Neugierde zu befriedigen, und an ihrem Gebiß euren Witz zu schärfen. Daran, daß sie, statt ihr Leben zu verleben, ersäuft, erstickt, oder in irgend einer Art umgebracht wurden, mag ihnen Recht geschehen sein; ihre gewaltsame Vertilgung bleibt nichts desto weniger eine Ermordung, die durch das in der Natur Unnatürliche, nicht aber durch die Natur selbst, geschweige durch die Gottheit, geschah. Dieselbe tückische Gewalt, die dort (s. Luc. 8, V. 33) eine Heerde Säue ins Wasser stürzt, daß sie ersaufen, stürzte hier die Gewässer über eure Mammuth's und Höhlenbären, über euer Megatherion und andere solche Bestien her; und eben sie, die in jedem Element, gleichsam wie im Hinterhalt, lauert, nicht aber das Element selber, ist es, wodurch, wie z. B. Erdbeben, örtliche Ueberschwemmungen und sonstige Calamitäten lehren, das Leben der Thiere, die Werke des Menschen, und selbst das Leben dieses, mit Freiheit und Vernunft ausgerüsteten Königs der Erde, immer noch und immerfort gefährdet wird. Die Natur hat ihre Schrecken; aber das in ihr Schrecken Erregende ist weder die Natur selbst, sie, ein Werk der ewigen Liebe, noch die Uebernatur, die ewige Liebe selber" (S. 352 ff.), und so erschreckt es auch nur den nicht, der, wie Christus, selbst ohne Arges, auch gegen die Natur ohne Argwohn, weil alles Argen in ihr Meister, war. — Nicht minder widernatürlich aber ist der Tod des Lebendigen durch das Lebendige. Es genügt nicht, mit seichter Teleologie das Tödten als nothwendiges Mittel zum Leben zu fassen, und z. B. zu sagen, ohne die würgenden Raubthiere „würden die Pflanzenfresser sich dermaßen vermehren, daß die Erde für sie zu enge, daß des Grases und Krauts für sie nicht genug, und die Folge davon ein Aussterben aller Arten und Gattungen sein würde" (S. 354). Denn hiegegen kehrt sich alsbald von selbst die Einwendung, daß ja nur „der Propagationskitzel der Thiergeschlechter auf Erden" geringer sein dürfte, um das Erwür-

gen als Gegengewicht gegen das überschüssige Erzeugen entbehrlich zu machen. „Uebrigens gehört es unstreitig zu der schicksalähnlichen Nothwendigkeit, mit welcher das Leben der Menschen auf Erden beginnt, daß sie, wohl wissend, oder zu wissen wenigstens vermögend, es sei jeder gewaltsame Tod widernatürlich, dennoch, gleich andern Raubthieren, als tägliche Mörder leben, und zu Narren werden, wenn sie entweder empfindsam, auch nur eine Mücke zu tödten Anstand nehmen, aber sich ihre Schnepfen, ihre Krebse und Austern gut schmecken lassen, oder schwärmerisch, wie die Secte der Brachmanen, blos von den Früchten des Feldes zu leben beschließen, ja für das Leben der Thiere ängstlich Sorge tragen, und sogar für die erkrankten Hospitäler errichten" (S. 356). Nur dann läßt sich das Tödten, also das für sich Widernatürliche, doch als göttlich zugelassenes, ja als göttlich gewolltes, begreifen, wenn das zu tödtende Leben selbst, sei es durch sein Handeln, wie das des Mörders, oder durch seine ganze Art zu sein, als widernatürliches zu erkennen ist. Nämlich auch das Leben in gewissen Formen unterliegt diesem Argwohn: „wenn und wiefern in ihm ein Streben ist, sich zeitlich und räumlich entweder, z. E. als ein Leben der Läuse, Wanzen, Flöhe, Heuschrecken und andern solchen Geschmeißes und Ungeziefers, ins Unendliche zu vervielfältigen, oder als das der sogenannten Ungeheuer, des Krokodils, Haifisches, der Riesenschlange u. drgl., ins Unermeßliche zu erstrecken;" ebenso muß „der thierische Schmerz, wenngleich als ein durch Empfindung bedingtes Gefühl natürlich, doch zugleich, weil das Seiende mit der Vernichtung bedrohend, als widernatürlich" erscheinen (S. 356 ff.).

Auf diese Weise „in uns und in der Natur das Arge anerkennen, und doch nichts Arges hinter ihr und uns vermuthen, oder ein ob- und subjectiv Böses zwar zugeben, aber doch kein absolut Böses, wärs auch blos ahnend, voraussetzen, würde ja wohl so viel sein, als sich mit der Nachforschung im Vordergrunde halten, aus Scheu vor dem Abgrunde, in

den man sonst etwa hinabblicken müßte" (S. 364). Das Princip des Bösen hatte die kritische Philosophie in der menschlichen Freiheit gefunden, als Umkehrung ihrer Maximen, das radicale Böse genannt. Aber abgesehen davon, daß hiedurch das Bösartige in der Natur unerklärt blieb, so war auch das menschlich Böse auf eine Weise abgeleitet, bei welcher dem Menschen zu viel geschah. Dieser nämlich „fühlt in der Reue zwar die Unmöglichkeit, daß er sich rechtfertige, und dieses Gefühl ist das seiner Schuld; aber in ebenderselben, wenn sie vernünftig, also wirklich Reue, und nicht Verzweiflung ist, ahnet er zugleich die Möglichkeit einer Entschuldigung." Das Gleiche findet statt, wenn wir die Natur, vermittelst eines von uns ausgehenden Schlusses, als mitschuldig fassen: auch in Betreff ihrer „werden wir urtheilen, daß dieselbe, und jede seufzende Creatur, obwohl sie nichts zu bereuen vermag, dennoch, gleich ihnen, bei allem Mangel der Rechtfertigung, ihre Entschuldigung habe" (S. 369). Kurz, daß wir an dem Bösen in uns, und die Natur an dem Bösartigen in ihr „nicht unschuldig seien, erkennen wir an, sobald wir uns und sie zu erkennen anfangen; zugleich aber auch, daß wir und sie daran nicht urschuldig sind. Aus diesem Gedanken wird sofort weiter so geurtheilt: Etwas, das wir (die Menschen, die Natur und jede ihrer Creaturen) nicht zu verantworten haben, trägt, es mag sie fühlen oder nicht, die Schuld mit, die auf uns lastet, und ohne dasselbe würde weder ein arges Gelüsten in uns, noch ein wider die Natur und uns gerichtetes Streben in der Natur sein" (S. 367, 370).

Was ist nun dieses Etwas? — Im Menschen oder der Natur liegt es nach dem Bisherigen nicht; in Gott, dem Princip des Guten, kann es noch weniger liegen: so ist es zwischen Beiden in einem Wesen zu suchen, das seine Bosheit dem Menschen und der Natur mittheilte, ohne daß ihm dieselbe von Gott mitgetheilt gewesen wäre; welches daher rein aus sich selbst heraus sich von Gott zum Bösen umgewendet hat. Dies ist das in dem von Gott erschaffenen Guten sich

aus sich selbst entzündende Böse; das Urböse, nicht im Sinne des Dualismus, da es mit allem andern Geschaffenen sein Sein allein Gott verdankt: aber sein Sosein, sein Bösesein, hat es rein aus sich selbst, aus seiner grundlosen Willkür, geschöpft. In diesem Sinne nennt Daub den Satan „seinen eigenen Schöpfer, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung" (2, S. 98).

Wir haben also einen Schluß mit folgenden Gliedern:

1) „In der Macht, deren Ursprung ihre eigene ewige Wirkung, und deren Wirkung ihr eigener ewiger Ursprung ist, kann (wie aus den Theologumenis vorauszusetzen) nicht sein Ohnmacht, Negation" (das ist aber eben ein Befangensein im Spinozismus, wenn die Negation nur als Ohnmacht betrachtet, und aus dem Begriffe des Absoluten schlechthin ausgeschlossen wird), „wodurch beide, Ursprung und Wirkung, von einander geschieden — und nicht sein Gewalt (das Böse), durch die, als einen Widerstand gegen die Macht selbst, beide außer einander gehalten, und gegen einander in Widerstreit gesetzt würden. Jene Macht aber ist das Gute, und das Gute ist Gottes; in ihm und durch ihn kann nicht sein das Böse; in Gott ist der Feind Gottes nicht, und durch ihn ist er nicht entstanden. Gott schuf die Welt und Alles in ihr, und sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut. Zwischen ihm, dem Schöpfer, und ihr, der Schöpfung, war keine Gewalt, die im Widerstreite mit ihm hätte sein, und durch welche die Schöpfung selbst in Widerstreit gegen den Schöpfer hätte gerathen können" (1, S. 135).

2) Nun aber liegt, der obigen Ausführung zufolge, in der Welt, als Menschenwelt wie als Natur, das Böse vor; mithin bleibt nur folgende Annahme offen:

3) „In dem von Gott erschaffenen, mithin sich zugleich aus sich selbst erzeugenden Guten, also nicht in ihm, dem allmächtigen Schöpfer, sondern in seiner Schöpfung, entzündete sich aus sich selber das Böse: erschaffen als ein Engel des Lichts, mithin sich aus sich selbst, und Gott, seinen Schöpfer,

aus ihm erkennend, also sich in seinem Schöpfer, ihn in ihm selber liebend, entzog Einer sich der Erkenntniß und Liebe seines Schöpfers, also der Wahrheit oder dem Lichte, und bezog sich ausschließend auf sich selbst; dieses sich Ent- und Beziehen war nicht ein Gott Läugnen, sondern ein den Schöpfer Verkennen, und somit zugleich ein Gott Hassen. Er ward aus einem Gott Liebenden Gottes Feind (Satan), aus einem Engel des Lichts der Engel der Finsterniß, aus einem Sohne der Wahrheit, in der er nicht bestand, ein Vater der Lügen. Joh. 8, V. 44." (1, S. 136).

„Die Natur des an sich Bösen ist eine Persönlichkeit, deren Elemente ein lediglich das Böse begreifender Verstand, und eine lediglich es selbst wollende Willkür sind; seine Natur folglich bringt es mit sich, daß von ihm nicht zwischen Gut und Böse gewählt, sondern allezeit das Böse gewollt werde" (der Satan ist der Freiheit des Willens aus eigener Schuld verlustig gegangen); „daß es ferner Gott hassend, stets von sich selbst gehaßt werde, in diesem Haß aber, welchem das Gegentheil der Freude, die Selbstqual, verknüpft ist, der Seligkeit unfähig und zu aller Zeit verdammt sei" (S. 174 f.).

So, als der Geist, der stets verneint, mit dem sich selbst widersprechenden Streben, durch Vernichtung alles Seienden, mithin auch seiner selbst, sich selbst zu setzen, als „die Position in der Negation," brachte das an sich Böse in der Schöpfung die wesenlosen Formen von Raum und Zeit zur Wirklichkeit; — womit Daub gegen die eben erschienene Hegel'sche Encyclopädie, welche Raum und Zeit ohne alles Arge als die nothwendigen Grundformen des Sichanderswerdens der Idee deducirte, in theilweise Opposition trat. Auch Raum und Zeit nämlich „haben Bestand nur in oder doch mit ihrem Unbestande, Sein nur in oder mit ihrem Nichtsein: indem die sich selbst vernichtende Zeit jenen Haß, womit, als seinem Wesen, das absolut Böse Alles in Nichts zu verwandeln gedenkt, zu ihrem Princip, und der in sich selbst nichtige Raum eben diesen Haß, womit es Nichts in Alles

bringen will, zu dem seinigen hat" (2, S. 121). Doch nicht reine Erzeugnisse der Thätigkeit des Urbösen in der Schöpfung sind Raum und Zeit; vielmehr das Ergebniß des Zusammenstoßes derselben mit einer Reaction von Seiten des guten Princips. Gott nämlich „konnte zwar, wenn er wollte, das Entstehen des Bösen verhindern, und hätte es, wenn er nicht der Allmächtige, sondern nur übermächtig wäre, wirklich verhindert; allein sein Wille, gegründet in seiner Liebe, ist ja die Liebe selber: aus Liebe hat er die Entstehung des Hasses nicht verhindert; denn seine Liebe ist dermaßen groß, daß er der Freiheit seiner Geschöpfe keine Gränze setzt, sondern in der Schöpfung der ihr und ihm feindseligen Macht die Entstehung, und der Creatur die ihr von ihm anerschaffene Freiheit sogar zu vernichten gestattet" (2, S. 172 f.). So begnügte sich Gott damit, ohne der Freiheit des bösen Wesens zu nahe zu treten, nur die übrige Creatur vor seiner Vernichtungswuth zu schützen. Stellte sich nämlich diesem Bestreben des Urbösen nichts entgegen: so würde es das Gute in der Welt „allerwärts und überall zernichten;" es würde mit dem „Giftzahne der Zeit Alles zernagen," mit der „Giftblase des Raums" Alles inficiren (2, S. 120, 128). Hiegegen ist nun aber durch die eben in den Raum und in die Zeit von Gott gelegten Gesetze Vorkehr getroffen, vermöge welcher „verschiedene Räume nicht nach einander, verschiedene Zeiten nicht neben einander, die Länge nicht zugleich Breite, diese nicht Tiefe, Vergangenheit nicht Gegenwart, diese nicht Zukunft und umgekehrt, sein, das Stets kein Jetzt, das Hier kein Ueberall werden kann" (2, S. 120 ff.). Könnte nämlich das Böse mit dem Einzelnen, das es in diesem Punkte der Zeit und des Raumes verführt oder vernichtet, zugleich allem Anderen in allen übrigen Raum- und Zeitpunkten etwas anhaben; hätte alles endliche Gute, wie Caligula dem römischen Volke wünschte, gleichsam nur Einen Hals, den das Böse mit Einem Schlage abhauen könnte, oder hätte dieses ein Schwert, das alle Hälse auf Einen Hieb abzumähen den Um-

fang und die Vorrichtung hätte: dann wäre es um das Gute in der Schöpfung geschehen, wogegen jetzt, nach der Regel: divide et impera, seine Macht durch Zersplitterung gebrochen ist. — Dieselbe Abzweckung, die Schöpfung gegen den Andrang des Bösen zu schützen, „ihre inwohnenden Schutzgeister" zu sein, haben alle übrigen Gesetze, sowohl in der Natur, als in der geistigen und sittlichen Welt; so jedoch, daß „die der Natur, Freiheit und Vernunft widerwärtige Macht auf ein Anfeinden eingeschränkt, aber nicht vernichtet wird" (2, S. 179).

Auf die Verführung der Menschen durch das Urböse kommt Daub durch folgende Reflexion: „Das an sich Böse, vom Guten getrennt, wird durch seine Natur, die ein verkehrter Instinct, der Instinct des Bösen ist, genöthigt und getrieben, das Gute mit sich zu vereinigen, und folglich dasselbe, da in ihm selbst nichts Gutes, und also eine solche Vereinigung unmöglich ist, in Böses zu verwandeln" (1, S. 184). Sofort schließt sich die Darstellung ganz an die Mosaische Erzählung vom Sündenfall an, wobei die Schlange zwar als ein „bezeichnendes Symbol des an sich Bösen" erklärt, im Uebrigen aber die Erzählung nach allen Momenten, über Abzug einiger symbolischen Züge — wie sofort auch die Geschichte der Versuchung Jesu — als ein wirklich geschichtlicher Hergang genommen wird.

In den Theologumenen waren die Wundererzählungen noch zu den mythologischen Bestandtheilen des Christenthums gerechnet; in den erläuternden Vorlesungen die Entscheidung über die Annahme oder Nichtannahme von Wundern als das Resultat einer weitaussehenden Untersuchung bezeichnet: jetzt wird ausdrücklich erklärt, „daß der Satz: Wunder sind in der Welt nie geschehen, falsch sei, und daß die Zuversicht, womit er ausgesprochen wird, ihren Grund nicht weniger in einem Wahn und Irrthum habe, wie die, mit welcher ein wundersüchtiger, übrigens ehrlicher, Mensch versichert, selbst hier und da ein Wunder gesehen und wirklich erlebt zu haben"

(2, S. 90). Doch nur dem Sohne Gottes und denen, die er als Apostel in die Welt gesendet, wird die Fähigkeit, Wunder zu thun, zuerkannt; daher die Bemerkung, „es möchte wohl zweifelhaft sein, ob nicht selbst die Wundererzählungen des alten Testaments vielmehr zu den Wundergedichten, als zu den Wundergeschichten gehören" (2, S. 482). Dagegen wird die ganze Entwicklungsreihe des göttlichen Lebens für sich und in Bezug auf die Welt jetzt als eine Reihe von Wundern betrachtet. „Für das erste und ewige Wunder nämlich müssen wir anerkennen das Sein des Unerschaffenen aus ihm selbst, oder Gottes aus dem übernatürlichen, ewig vernünftigen und absolut heiligen Grunde, welcher Grund er selbst ist; für das zweite, mit welchem das Entstehen der Zeit, ja der Begriff des Entstehens selbst und des Werdens überhaupt, möglich geworden, und welches, ob zwar nur von wegen dieser Möglichkeit, als das erste in der Zeit bestimmbare Wunder vorzustellen ist, müssen wir achten das Sein der Welt und ihrer Ordnung durch Gott, mithin aus eben jenem übernatürlichen, ewig vernünftigen und heiligen Grunde; das dritte endlich, oder, da mit ihm die Zeit wirklich geworden, das zweite in der Zeit bestimmbare, und in und mit ihr bestimmte, ist jene Entstehung des Unvernünftigen und Unnatürlichen aus ihm selbst, das sich aus sich selbst Entzünden des Bösen in dem von Gott erschaffenen Guten — drei Wunder, von denen das erste und zweite bewunderungs-, das dritte verdammungswürdig ist. Mit dem genannten dritten ist jedoch die Reihe der wahren Wunder keineswegs geendigt; denn der Satz: Gott hat seinen Willen zum Gesetz sowohl für die vernunftlose, wie für die vernünftige Creatur gemacht, spricht ein viertes Wunder aus. Wie aber in der Reihe wahrer Wunder das Gesetz, eine Wirkung der göttlichen Liebe, das vierte ist: so muß in ebenderselben die Menschwerdung des Sohnes Gottes, welche die offenbare Liebe selber ist, ingleichen seine, des Menschen absolute Unverführbarkeit durch das Böse, nebst allen Thaten, die Er vollbringt, und allen Leiden, die er erduldet,

für das fünfte anerkannt werden" (2, S. 112 f. 116 f. 307).

Mit dem letzteren Punkte sind wir von selbst darauf geführt, noch einen Blick auf die Christologie des Daub'schen Judas zu werfen, da nach dem Bisherigen zu erwarten steht, daß auch sie sich in Vergleichung mit den Theologumenis weiter fortbestimmt haben werde. — Daß Gott Mensch ist, folgt nach Daub aus der Idee Gottes selbst. „Wie die Sonne nicht wäre, die sie ist, für die Erde das wohlthätigste unter allen Gestirnen, wenn das von ihr ausstrahlende Licht, ihre Natur habend, nicht zugleich die Natur der Erde hätte, und nicht zugleich, ob zwar von der finstern Erde verschieden, und von ihr, der finstern, weder begriffen noch aufgenommen, in ihre Finsterniß hereinschiene (Joh. 1, V. 4, 5, V. 9—11): so würde Gott, der Vater, nicht sein der Alliebende, also nicht Gott, wenn nicht der Sohn Gottes, die Natur des Vaters habend (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ), also selber Gott seiend, zugleich die Natur der Schöpfung, in der Fülle ihrer Kräfte und in dem Reichthum ihrer Formen durch ihn, hätte, und nicht zugleich in ihr, der durch sich bedingten, selbst wäre" (2, S. 289 f.). Und nachdem sich die Schöpfung einmal durch die in ihr entstandene Selbstsucht von Gott getrennt hat: wie könnte Gott fernerhin als die Liebe anerkannt werden, ohne die Ueberzeugung, „daß er, der Schöpfer der Welt und Menschheit, die Natur seiner Schöpfung habend, von ihr nicht geschieden sei, sondern über sie, deren Selbsterhaltung, z. E. in der Erziehung des Menschengeschlechts durch Männer, wie Solon, Moses, Sokrates, Luther und Andere, ihren Grund in der, durch ihn allein möglichen, Bewahrung vor dem vernichtenden Princip hat, in ihr selber mit ewig gleicher Liebe walte?" (2, S. 291). — Hiemit jedoch ist, wie von selbst erhellt, der Sohn Gottes noch nicht als einzelnes menschliches Individuum, ja überhaupt noch nicht als Mensch, sondern nur als das Unendliche anerkannt, welches das Endliche mit sich vereinigt hat, die Urbilder alles Ge-

schaffenen und zu Schaffenden ewig in sich trägt. Fragt man weiter, worauf es denn beruhen solle, daß die von dem Sohne Gottes mit sich vereinigte creatürliche Natur gerade die menschliche sei? so antwortet Daub „mit Origenes: Der Logos ist Allen Alles, den Engeln ist er Engel, den Menschen ist er Mensch. In ihm, dem eingebornen Sohne, vermögen alle, der Erkenntniß und Liebe fähige, Geschöpfe, jedes nach seiner Art, ja nach seiner Einzelheit, ihren Typus, der Engel z. B. das Ideal seiner durch keine Individualität bedingten Persönlichkeit, der Mensch das Original der durch Animalität bedingbaren Menschheit, anzuerkennen. Er, den Allgenugsamen zu seinem Vater habend, und gleich ihm allgenugsam, thut Allen genug; denn sind nicht Alle urbildlich in ihm, in welchem sie ursprünglich sind? Trägt, hält und erhält er nicht, in unserer Ursprünglichkeit, dich, mich und jede, ihn zu erkennen, und zu lieben vermögende Creatur?“ (2, S. 296 f.). Ist auch hiemit der Sohn Gottes zwar nur erst als derjenige erkannt, der mit den Urbildern der übrigen Schöpfungen auch das der Menschheit in sich tragend, insofern unter Anderem auch der Gottmensch ist: so steht doch, nach Daub's Versicherung, der, welcher dieses von Grund der Seele glaubt, „nicht mehr fern davon, ihn zugleich als den, welcher ein Mensch geworden, anzuerkennen. Denn aus dem Grunde der nämlichen Liebe, aus welcher Gottes Sohn Mensch ist,“ also die Möglichkeit menschlicher Ichheit in sich zuläßt, „wird er ein Mensch, oder läßt sich herab, (wirklich) ein Individuum unseres Geschlechts zu werden, und sich, das Urbild und den Urgrund der Menschheit, sich, den Gottmenschen, geschichtlich, also in der Zeit- und Raum-Welt, in einem Leben und Lehren, Thun und Leiden auf Erden, kurz in der Erfahrung, den Individuen dieses Geschlechts zu offenbaren. Denjenigen aber unter uns, welchen der Glaube an seine Menschwerdung mangelt, und die in der Geschichte eher alles Andere, als den Mensch gewordenen Sohn Gottes, anerkennen, fehlt er und dieses Anerkenntniß, weil sie, wo nicht die Idee

des Urhebers der Menschheit und seiner Liebe zu ihr, doch das-jenige Moment dieser Liebe, ohne welches sie eine nur bedingte, ja beschränkt, mithin unvollkommen, also nicht seine Liebe sein würde, ganz außer Acht lassen. Dieses Moment ist das Freisein von aller Selbstliebe: der Gottmensch ist der Allliebende; darum wird er ein Mensch, d. h. entäußert er sich selbst, und nimmt Knechtsgestalt an, erniedrigt sich selbst, und wird gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz'' (2, S. 301 f.). — Diese letztere Wendung bezeichnet den Theologumenis gegenüber, welche die Endlichkeit nur als das Eitle, Ungöttliche, zu bezeichnen wußten, insofern einen Fortschritt, als nun nicht blos die Idee der Schöpfung als eine göttliche erkannt, sondern zugleich das begriffen ist, daß auch deren endliche Verwirklichung keine gottverlassene sei, vielmehr der Nerv und Pulsschlag des göttlichen Lebens bis an die Oberfläche der Erscheinung reiche; aber ein einzelner und einziger Gottmensch ist damit noch lange nicht deducirt.

Daß nun ferner gerade Jesus von Nazaret der Gottmensch gewesen, dies wird uns nach Daub weder aus den Wundern gewiß, welche die Evangelisten von ihm erzählen, noch aus der sittlichen Reinheit, ja Sündlosigkeit, die sie ihm zuschreiben; umgekehrt vielmehr, weil aus der Idee Gottes die der Gottmenschheit mit Nothwendigkeit hervorgeht, der Gottmensch aber gar nicht anders kann, als der Heilige und Wunderthäter sein: legen wir Christo diese Attribute bei. Folgt aber aus jener Idee für sich doch immer noch nicht, daß gerade Christus ihre Wirklichkeit gewesen: so fragt Daub: „welcher Andere dann der Sohn Gottes sein solle? Aus seinem Leben und Lehren, aus seinem Thun und Leiden strahlet hervor eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, wir sehen sie, wie seine Zeitgenossen sie sahen'' (2, S. 310). Wir sehen sie; woraus? aus den evangelischen Erzählungen von seinem Leben, Lehren u. s. f.: mithin war gegen diese nicht so spröde zu thun, da sie es am Ende doch sind, durch welche die Frage, ob gerade Christus der Gottmensch gewesen, allein entschieden

werden kann. „In dem Stifter des Christenthums aber den eingebornen Sohn Gottes anerkennend, müssen wir — nach Daub — glauben, daß seine Menschwerdung und Geburt ein Wunder, und daß sie ebendarum, weil sie es ist, von den Evangelisten als ein solches erzählt worden sei. Ja es erhält dieser Glaube durch ihre Erzählung und durch den Geist des Christenthums selber noch eine besondere Bestimmtheit; denn ist's nicht die göttliche Allmacht, welche im Schooße der Jungfrau das Individuum erschafft, ist's nur ein natürlicher Zeugungsact, kraft dessen in ihm dasselbe entsteht: so ist ein Mensch der Vater Jesu, und dieser Mensch ist nicht einmal der nachherige Ehegatte seiner Mutter, denn dieser, nämlich Joseph, wird ausdrücklich, z. B. Matth. 1, V. 25, blos als sein Pflegevater bezeichnet, und so wäre denn freilich seine Geburt kein Wunder, aber was wäre sie statt dessen? Ein Gräuel!" (2, S. 311). Ebenso schneidend, wie hier gegen die, durchaus mißverstandene, biblische Kritik, spricht sich Daub im Judas gegen die natürliche Erklärung der Wundergeschichten, gegen den Zweifel an der absoluten Sündlosigkeit Jesu, ja gegen die Vorliebe für abstracte Ausdrücke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens aus; indem er die erstere als wenig verschieden von der pharisäischen Sünde gegen den heiligen Geist, den andern für Gotteslästerung, die dritte für einen Ansatz zur Gotteslängnung erklärt.

So war der Bruch der speculativen Theologie mit der Kritik eingetreten, wie er seitdem fortbesteht. Schon in der Daub'schen Auffassung der Orthodoxie, in der unmittelbaren Einheit des Begriffs und Dogma's, sammt den mißliebigen Aeußerungen über den Verstand in den Theologumenen, ferner in den Winken über Egoismus als Quelle des Zweifels in den Studien, war eine Verstimmung gegen die Kritik nicht zu verkennen: zur offenen Lossagung aber ist es erst im Judas gekommen. Auf den Fittigen der Idee einherfahrend, glaubte die speculative Theologie der mühsamen Reinigung des irdischen Weges von seinen Anstößen nicht zu bedürfen; weil sie

ihr aus ihrer Vogelperspective verschwanden, meinte sie dieselben wirklich weggeräumt: zuletzt aber werden doch diejenigen weiter gekommen sein, welche Strecke für Strecke ebnend, nur im Schneckengange vorwärts gelangten, als diejenigen, welche mit den Adlern und Kranichen in die Wette geflogen sind — im Traume.

Uebersehen wir noch einmal den hiemit im Umriß anschaulich gemachten Daub'schen Ischariot, so dringt sich uns eine doppelte Betrachtung auf. Zuerst ein vergleichender Blick auf Schleiermacher, wozu wir die eben hier sich bietende Perspective, auf die Gefahr hin, dem dritten Abschnitt vorzugreifen, nicht unbenützt lassen können. Zum Daub'schen Judas nämlich bildet die Schleiermacher'sche Abhandlung über das Verhältniß zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, in den Denkschriften der preußischen Akademie der Wissenschaften, das vollkommene Gegenstück. In beiden ist von dem Verhältniß des sittlich Bösen zu seinen Analogis in der Natur die Rede. Hiebei geht aber Daub, wie wir gesehen haben, vom ersteren, Schleiermacher von den letzteren aus. Dasselbe, was wir im Menschen als Böses finden, sagt Daub, sehen wir auch in der Natur als Wuth der Elemente, Gefräßigkeit der Raubthiere u. dgl. Dasselbe, was wir in der Natur als Störung, Mißbildung, Krankheit wahrnehmen, sagt Schleiermacher, das zeigt sich uns auch im Menschen als sittlichem Wesen, wo wir es dann das Böse nennen. Was sich so ähnlich ist, schließt Daub, das muß auch aus gemeinsamer Quelle kommen: ein böser Wille muß es gewesen sein, der, wie in den Menschen, so in die Natur, das Verderben brachte. So analoge Erscheinungen, folgert Schleiermacher, wie das Gesetzwidrige in der Natur und das im Menschen, können unmöglich zwei verschiedene Reihen bilden, sondern das letztere ist nur die höhere Fortsetzung des ersteren; wie Mißbildung und Krankheit in der Pflanze und im Thiere daraus entstehen, daß das Leblose und Unorganische dem Princip der individuellen

Belebung, das in der Pflanze, und beide dem der individuellen Beseelung, das im Thiere zu beiden hinzugetreten ist, widerstreben: so hat im Menschen das geistige Princip mit dem animalischen noch zu kämpfen, und dieser Widerstand ist das Böse. Beide Männer heben den Unterschied zwischen dem sittlich Bösen und dem natürlichen Uebel, als einen specifischen, auf, aber in entgegengesetzter Weise: Daub, indem er das letztere auf das erstere, Schleiermacher, indem er dieses auf jenes reducirt.

Die andere Bemerkung ist diese. Den Daub'schen Ischariot können wir mit mehr Recht, als irgend eine andere Schrift aus neuerer Zeit, ein gnostisches Product nennen. Die formelle Grundeigenthümlichkeit des gnostischen Denkens, jenes phantastische Umschlagen des Abstracten in's Concrete, der Begriffe in gemeinte Persönlichkeiten, bestimmt ja in Bezug auf den Gegenstand der Daub'schen Schrift, den Begriff des Bösen, deren ganze Eigenthümlichkeit. Dies gibt dem Buche etwas Unheimliches, Schauerliches: wo wir hinsehen, in uns oder um uns, da grinst eine Teufelslarve uns an; unsere Mahlzeiten sind unvermeidliche Gräuel, und verzaubert hebt sich selbst der Boden unter unsern Füßen. Auch das materielle Merkmal des Gnostischen, das *πολυθρύλλητον ζήτημα, πόθεν ἡ κακία*, trifft ja hier im vollsten Maße zu, und insbesondere, daß dem Bösen auch an der jetzigen Gestaltung der Welt und Natur ein wesentlicher Antheil zugeschrieben wird. Es fehlt nur noch, daß das Buch selbst von Aeonen und einem Demiurg redete: und das thut es wirklich, indem es dem Urbösen ausdrücklich beide Namen gibt. (2, S. 155).

Aber wie weit war hiedurch Daub, — die gemeine Heerstraße zwar mit Recht verschmähend, — doch zugleich von der gesammten Richtung des modernen Denkens abgekommen! Das Publicum murrte schon nach dem ersten Hefte des Ischariot; es war brav, daß der Verfasser sich nicht entmuthigen ließ, und noch zwei weitere Hefte nachsandte: zuletzt aber

mußte er doch selbst einsehen, daß er in eine Sackgasse gerathen war, wo, bei der Unmöglichkeit, weiter vorwärts zu gelangen, nichts übrig blieb, als in der Stille umzukehren.

Zu einer solchen Umkehr konnte insbesondere auch die persönliche Gegenwart Hegel's behilflich sein, welchen dem nürnbergischen Schulstaube entzogen, und der akademischen Thätigkeit wiedergegeben zu haben, Daub mitten unter der Arbeit am Ischariot, im Herbste des Jahres 1816, als damaliger Prorector der Universität Heidelberg, sich das unvergeßliche Verdienst erwarb. Aber nach wenigen Jahren schon wurden die Freunde durch die Berufung Hegel's auf einen größeren Schauplatz seiner Wirksamkeit getrennt, und nun findet man in Hegel's Briefen an Daub unter andern die merkwürdige Aeußerung; „Sie schrieben mir im Mai von einem hypochondrischen Dämon; ich definire Hypochondrie als die Krankheit, nicht aus sich herauskommen zu können. Ich wüßte viele Arten dieses Herauskommens. Ich riethe aber, die Ordnung, in der Sie das Verhältniß des Dämons und der Thätigkeit setzen, umzukehren: nicht auf den Abzug von jenem zu warten, um diese eintreten zu lassen, sondern vielmehr durch diese jenen zu vertreiben" (Hegel's Werke, 17, S. 494 flg.). Es begegnete Daub, worüber zwei Jahrzehnte früher Fichte sich so oft in seinen Vorreden beschwerte, daß er, da er es einmal mit dem Publicum verdorben, den Faden nicht mehr zu finden wußte, um wieder mit demselben anzuknüpfen; was für ihn in dem Maße schwieriger, als für Fichte, sein mußte, in welchem ihm das diesem verliehene Talent des volksthümlichen Schriftstellers abging. Während daher Fichte, nach den durch die Form sowohl als den Inhalt seiner strengwissenschaftlichen Schriften herbeigeführten Mißverständnissen, zu jenen sonnenklaren Berichten an das größere Publicum, jenen Versuchen, den Leser zum Verstehen zu zwingen, herabstieg: sehen wir umgekehrt Daub, nach beinahe zehnjährigem Stillschweigen (ein paar gelegentliche Aeußerungen, wie ein Programm, eine Recension, können nicht als

Brechen desselben gerechnet werden), mit einer Sprache, wie er sie in dem langen einsamen Verkehr mit sich selbst sich angewöhnt hatte, wieder hervortreten, und damit — der leichten Darstellung schon vorher so wenig wie Hegel mächtig — dem Publicum in weit höherem Maße, als dieser jemals, unverständlich werden.

In den Jahren 1827 und 1828 nämlich las man in den so eben neubegründeten Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, als Anzeige der zweiten Auflage von Marheineke's Dogmatik, eine Abhandlung von Daub, über welche man sich damals bei uns den angeblichen Ausspruch des Ersteren erzählte, er müsse jeden ihrer Sätze dreimal lesen: auf das erstemal verstehe er ihn gar nicht; das zweitemal ein wenig; das drittemal immer noch nicht. Ich selbst, um nicht gar im ersten Gliede der Marheineke'schen Stufenfolge stecken zu bleiben, excerpirte mir damals die Abhandlung, und, ohne mich rühmen zu können, überall auch nur bis zur dritten Stufe vorgedrungen zu sein, blieb mir doch der Eindruck, das Verhältniß des neueren Supranaturalismus zur alten Orthodoxie und zum Rationalismus nirgends zuvor aus solcher Tiefe entwickelt gefunden zu haben.

Fünf Jahre hernach, im Jahr 1833, erschien diese Abhandlung wieder, als ergänzendes Stück einem größeren Ganzen einverleibt, welches den Titel führte: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel," und dem Andenken Hegel's, des verewigten Freundes, in der freudigen Aussicht auf baldige Nachfolge, gewidmet war. Mit Recht nennt Marheineke dieses Werk die großartigste speculative Kritik aller bisherigen dogmatischen Theologie, und Rosenkranz eine Phänomenologie der Dogmatik. Es ist eine Dante'sche Hölle, mit den Dogmatiken, Commentaren und theologischen Zeitschriften der letzten sechszig Jahre geheizt, wo Ghibellinen neben Guelfen, Supranaturalisten neben Rationalisten braten, durch deren verschlungene Gruppen der Geist des ver-

ewigten Philosophen den Theologen, wie dort der des Dichters den Dichter, als Cicerone hindurchgeleitet; zur göttlichen Komödie aber wird das Ganze durch die in der Darstellung waltende Ironie, welche in der erhabenen Ruhe ihrer immanenten, siegesgewissen Haltung vielmehr Humor zu heißen verdient. Es ist ein Gericht, mit einer durch Mark und Bein dringenden Donnerstimme ausgesprochen: aber leider in einer Sprache, welche, weil weder den Gerichteten, noch den Gerichtsdienern verständlich, bis jetzt so viel wie wirkungslos geblieben ist. Das Buch wäre, in ganz anderer Art, als die Sentenzen des Lombarden, werth, daß die Theologen künftig Commentare darüber schrieben; oder warum hat es noch Niemand in eine tractablere Sprache umgesetzt? Ich glaube fast, ich wäre hiezu befähigt; aber ich möchte es doch nicht thun, weil ich vorausweiß, daß mir in der meinigen das Buch weniger gefallen würde als in der seinigen. Zu einem so tiefgegrabenen Inhalte gehört auch diese granitne Form. Dennoch bleibt es auf der andern Seite wahr: so muß derjenige schreiben, welcher nicht verstanden, nicht gelesen, auch ohne Wirkung bleiben will. Daran aber sei hier auf's Neue erinnert, daß die Mängel des Daub'schen Styls, wie sie sich in diesem Werke auf die Spitze getrieben haben, keine asthenischen, sondern sämmtlich sthenische sind; kein sich Gehenlassen, sondern ein allzustraffes sich Zusammennehmen: es fehlt ihm in seinen längsten Perioden nie auch nur um ein Haar, es findet sich kein Anakoluth u. dgl.; sondern er verschmäht nur alle jene scheinbar kleinen Hilfen, Fingerzeige, Wiederholungen, Einschnitte, durch welche der Gedanke sich dem Verständniß anbequemt — ein Verschmähen, welches, mit so eiserner Beharrlichkeit durchgeführt, zur unerträglichen Härte wird. Daub dachte: man verstand mich nicht, als ich mich noch einigermaßen bequemte, mit Menschenzungen zu sprechen: so will ich jetzt in der Sprache der Olympier reden, die mir für mich die geläufigste ist; für das Verständniß unter den Sterblichen kommt es ja doch auf Eins hinaus.

Das Werk, das wir jetzt zu betrachten haben, erklärt auf seinem Titel die dogmatische Theologie jetziger Zeit für eine selbstsüchtige. Statt Selbstsucht hätte ein Anderer vielleicht Subjectivität gesagt, wie z. B. Hegel in einer seiner ersten kritischen Abhandlungen die Kant'sche, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie als die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen bezeichnete. Ist vielleicht der von Daub gewählte deutsche Ausdruck nur in puristischem Interesse statt des ausländischen Wortes gewählt? Nun, so zimperlich thut Daub übrigens mit Fremdwörtern nicht; indeß, so viel bemerkt er doch, S. 375. seines Buches, selbst, die als moralischer Schimpf lautenden Ausdrücke in demselben sollen nicht Unsittliches, sondern Unwissenschaftliches, bezeichnen. Warum wählte er dann aber nicht lieber Bezeichnungen, die, ursprünglich für wissenschaftliche Fehler gestempelt, jenes Schillern in das Moralische hinein nicht an sich trugen? Darum nicht, weil sie in das Moralische hinein nicht blos schillern, sondern greifen, d. h. zunächst zwar allerdings einen wissenschaftlichen, ungetrennt von diesem aber zugleich einen moralischen, oder einen solchen Fehler anzeigen sollen, an welchem jene beiden nur zwei verschiedene Seiten seien. Gerade hierin haben wir wieder den ganzen Daub, daß er das Wissenschaftliche und das Sittliche als untrennbar Eins erblickte, und sich eben so wenig den Unsittlichen wissenschaftlich, als den Wissenschaftlichen unsittlich vorstellen konnte. Einem Fehler auf der einen Seite — dies war seine Ueberzeugung — muß ein Gebrechen auf der anderen entsprechen; zum Subjectivismus auf der theoretischen Seite aber erschien auf praktischer die Selbstsucht als das Gegenstück: beides dasselbe sich Vordrängen des Ich, nur das einemal von Seiten des Denkens und Urtheilens, das andremal von der des Empfindens und Begehrens angesehen. Einen Augenblick könnte man vielleicht diese Daub'sche Weise mit jener verächtlichen Kritik verwechseln, welche, anstatt die wissenschaftlichen oder künstlerischen Mängel eines Standpunktes, eines

Buches u. dgl. nachzuweisen, sich auf die moralischen Fehler in der Gesinnung des Verfassers wirft, die sie in demselben zu entdecken meint. Allein eben jenes Anstatt fand bei Daub nicht statt, und dies bildet den wesentlichen Unterschied zwischen seiner gediegenen und jener elenden Kritik. Wenn letztere, im Gefühl ihrer Schwäche, den ehrlichen Kampf in offenem Felde vermeidet, und den Gegner verrätherisch aus moralischem Hinterhalte überfällt: stellte Daub, seiner Stärke sich bewußt, sich erst jeder wissenschaftlichen Ausforderung des Gegners, um erst, nachdem er ihn als Denker aus dem Sattel gehoben, ihm nun auch das moralische Visir zu öffnen. Die hierbei zu Grunde liegende Voraussetzung, daß nicht nur überhaupt mit der Mangelhaftigkeit menschlichen Wissens die Unreinheit seines Wollens gesetzt sei — denn dies ist in solcher Allgemeinheit unbestritten, — sondern, daß bestimmten theoretischen Mängeln bestimmte sittliche Gebrechen, wie hier dem Subjectivismus im Denken Egoismus im Charakter, entsprechen müsse, — diese Voraussetzung läßt sich zwar in Anspruch nehmen, und Daub selbst geräth mit ihr merkwürdigerweise jedesmal wenigstens da in's Gedränge, wo er auf den „ehrwürdigen Urheber der Vernunftkritik," wie er ihn nennt, zu reden kommt; denn dieser, im Mittelpunkte des wissenschaftlichen Subjectivismus stehend, müßte nach jener Voraussetzung zugleich der größte Egoist gewesen sein; was doch Daub ganz anders wußte und bei jeder Gelegenheit aussprach. Fehlt aber somit der Daub'schen Voraussetzung die objective Berechtigung: so war sie um so vollkommener subjectiv berechtigt. Wie es Jedem natürlich ist, in der Beurtheilung Anderer von sich selber auszugehen: so setzte Daub, in welchem Intelligenz und Charakter aus Einem Stücke, der Ernst und die Erhabenheit seines Denkens zugleich Eigenschaften seiner Gesinnung waren, auch bei Anderen die gleiche Untrennbarkeit beider Seiten voraus; ohne darauf zu reflectiren, daß seinesgleichen selten, die wenigsten Persönlichkeiten so metallisch gediegen wie die seinige, die mei-

sten vielmehr so locker und dunstig, wie Kometenkerne, das Widersprechendste in sich vereinigen, und z. B. in der Wissenschaft zwar das Ich voranstellen können, das sie im Leben verläugnen, oder umgekehrt. Daß die moralische Färbung seiner Polemik nicht zur Persönlichkeit werde, das jedenfalls verhindert sich bei Daub — insbesondere in dem unserer Betrachtung jetzt vorliegenden Werke — dadurch, daß er in demselben, wie auch sonst, nicht etwa blos die Namen verschweigt, sondern daß er überhaupt weniger Individuen — Menschen oder Bücher — als Arten, Standpunkte zeichnet, oder Rahmen herstellt, welche mit den entsprechenden Bildern auszufüllen, er der voraussetzlichen historischen Kenntniß des Lesers überläßt. In dieser geistreichen, anspielenden Manier, welche im Schwalbenfluge des Begriffs das gegebene Wirkliche nur etwa mit den Flügelspitzen rührt, ohne sich irgendwo auf demselben niederzulassen, gleicht das vorliegende Daub'sche Buch vollkommen der Hegel'schen Phänomenologie, zu deren feinsten Reizen eben diese Manier gehört.

Das Buch zerfällt (wie hilfreich wäre nur ein Inhaltsverzeichniß, das die Haupt- und Unterabschnitte übersichtlich vor Augen brächte! doch auch dieses wird versagt) in drei Theile, deren erster vom Princip, der zweite von der dogmatischen Lehre, der dritte vom dogmatischen Lehrbegriffe handelt. — Der erste Theil ist die allgemeine Grundlegung: er greift über das theologische Feld hinaus, und entwickelt die verschiedenen Principien, welche auf dem Wege zum wahren, oder in der Abirrung von demselben, die Wissenschaft als solche, mithin auch als theologische, durchlaufen kann. Wenn wir uns an die Abhandlung über das theologische Element in den Wissenschaften, und an die dort aufgestellte Unterscheidung der Perioden der Contemplation, der Reflexion und der Speculation erinnern: so fällt die jetzige ganze Darstellung in jene mittlere Periode hinein; es ist das Princip der Reflexion in der theologischen Wissenschaft, das, mit Hegel zu reden, in der Vollständigkeit seiner Formen hier entwickelt wird.

Um das menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein, als den Boden des wissenschaftlichen Denkens, in seiner Wurzel zu erfassen, geht Daub auf das thierische Gefühl und Selbstgefühl zurück: und so führt sich, ehe das eigentliche Drama auf dem Boden der Menschenwelt seinen Anfang nimmt, ein bedeutsames Vorspiel innerhalb der Thierwelt vor uns auf. Das Thier als einfaches, oder doch ohne bestimmte Gliederung in sich selbst (? s. Ehrenberg) — als Infusorium — ist unmittelbares Selbstgefühl, die ungetrübte, aber um so vergänglichere, — mit seinem Wassertropfen verdunstende — Wahrheit und Gewißheit seiner selbst; das gegliederte Thier ist Selbstgefühl, vermittelt durch Gefühl und Empfindung, d. h. es fühlt Bestimmtheiten in sich, die nicht es selbst sind, welche es sofort empfindet, d. h. sie von sich unterscheidend seinem Selbstgefühle aneignet. So ist das Selbstgefühl durch Gefühl und Empfindung einerseits bereichert, anderseits aber zugleich in seiner Wahrheit aufgehoben. Denn das Empfundene ist dem Empfindenden ein Anderes, Fremdes; somit, wenn das Empfindende sich das Wahre, so ist das Empfundene ihm das Unwahre, und, sofern es sich von diesem bestimmt fühlt, ist es sich selbst entfremdet, mithin seine eigene Unwahrheit. Aus diesem Widerspruche sich zu retten, wird das Thier theils in seinen Trieben zur Assimilation oder Negation des Empfundenen, theils zum steten Wechsel der Empfindungen und zur Aufhebung derselben in Vorstellungen getrieben.

Wird nun das sich Fühlende und Anderes Empfindende zum sich Denkenden, zum Ich: so wird aus dem Gefühl Selbstbewußtsein, aus den Empfindungen werden Wahrnehmungen und Erfahrungen; und wie das Thier sein Selbstgefühl durch Empfindung, so sucht nun der Mensch sein Selbstbewußtsein durch Erfahrung zu bewähren und mit concretem Inhalte zu erfüllen — das wissenschaftliche Princip der Empirie. — Jede Erfahrung gilt hier für eine Wahrheit: doch soll nur im endlosen Progresse des immer mehr Erfahrens die Wahrheit — nicht erreicht, sondern ihr nur immer näher gekommen wer-

den können; vielmehr aber wird das Ich, mit einer Masse von Erfahrungen sich umbauend, die sämmtlich ein Anderes als es selbst — physikalische, historische u. drgl. Notizen — sind, immer mehr sich selbst entfremdet, es erfährt alles mögliche Andere, nur sich selbst, das Ich als solches, erfährt es nicht. „Zwar verdunstet die Selbsterfahrung nicht, wie ein infusorisches Selbstgefühl, sondern verdichtet vielmehr und erweitert zugleich sich selbst durch Erfahrungen, die fort und fort auch an andern Dingen gemacht werden; allein eben diese Verdichtung wird ihr selbst, bei aller Erweiterung, endlich doch lästig; die gemachten Erfahrungen, lauter solide Wahrheiten, verknorpeln sich, den ins Unendliche hin zu machenden steht das nämliche Schicksal bevor, und so schwebt das geschichtlich u. s. w. forschende und erfahrende Selbst in stetiger Gefahr, wo nicht zu einem Gall'schen Schädelknochen, wenigstens hypochondrisch zu werden. Dieser Gefahr auszuweichen, stehen dem Selbst, als dem Natur und Geschichte, Himmel und Erde erforscht habenden und immer weiter erforschenden, zwei Wege — da die Gefahr theils von unten, durchs Empfinden, theils von oben, durchs Wahrnehmen und Verstehen, kommt, — wie es scheint, offen: der eine nach hinten, aus der Erfahrung und Gelehrsamkeit heraus ins reine Fühlen und Gefühl zurück; der andere nach vorn, aus ihr zu dem eben so reinen Denken hin" (S. 34).

Beides faßt Daub unter der gemeinsamen Benennung der Mystik zusammen, welche das zweite der zu erörternden Principien ist. — War nämlich dem Ich das Wahrnehmbare und Erfahrbare ein allzu fremder und spröder Stoff gewesen: so sucht es sich jetzt einen um so weicheren, und der unmittelbarer, ja ununterscheidbar, mit dem Ich zusammengeht; dasjenige nämlich, was weder wahrgenommen, noch erfahren, sondern lediglich gefühlt werden kann. So wird nun fürs Erste, dem Wahrnehmen, Beobachten und Erfahren gegenüber, das reine Fühlen festgehalten, welches, in dieser Reinheit, d. h. sofern es weder Selbstgefühl noch Fühlen eines Andern ist,

das Wahre zu sein meint. Aber indem so das Fühlen ein Meinen, mithin vielmehr ein Denken ist, trägt es den Widerspruch in sich selbst, und mit ihm das Verlangen, aus ihm herauszukommen; welches aber, weil im blosen Gefühle wirklich, gleichfalls ein blos gefühltes und thatloses sein wird. „Das Verlangen beschränkt sich darauf, ein sanftes Stöhnen und leises Aechzen zu sein, ob das, worauf die Sehnsucht geht, nicht erseufzt werden könne; kurz, das Selbst, als reines Fühlen, hat, oder eigentlich ist die Schwäche, im Gefühl seiner Unwahrheit sich vor diesem Gefühl selbst zu scheuen, und die Unwahrheit seiner selbst sich nicht einzugestehen" (S. 39). — Wahrer und rüstiger gehen daher Andere, von demselben Princip aus, jetzt mit frischem Muthe an das Wahrnehmen und Beobachten, weil ihnen daraus nun überall nicht mehr blos ein Trockenes, Fremdes, sondern eben jenes Fühlbare entgegenkommt. Das Gefühl ist so „Gefühl dessen, was in Allem, welches erfahren worden und wird, nicht empfunden, nicht wahrgenommen, mithin auch nicht erfahren, mithin gar nicht gewußt, kurz, was darin eben nur gefühlt werden kann" (S. 35). So hat das Gefühl „einen Gegenstand gewonnen, und es weiß nur nicht, was für einen, sondern blos, daß er ein nur Fühlbares und nur Gefühltes sei" (S. 40). Indem so der Sehnsucht ihr Gegenstand vorgesetzt, hat auch „das blose Stöhnen und Seufzen aufgehört; das Gefühlte und das Gefühl wird, anfangs zwar weich, innig und nur lispelnd, aber dann auch distinct und nachdrücklich, besprochen. Aber man kann nicht sprechen und nichts besprechen, ohne daß gedacht werde; das Selbst sieht sich also genöthigt, von seinem reinen Gefühle aus sich zu dem reinen Gedanken hinzuwenden, da dieser für dieses Gefühl nicht nur das Wort gibt, und wär's vorerst auch nur das des Unaussprechlichen oder Unnennbaren," sondern überdies, als geistiger, hoffen läßt, das Gefühl, was ihm allein noch fehlte, zum „geistreichen" zu machen (S. 40 f.).

Auf diesem zweiten Wendepunkte der Mystik (man könnte

sie von hier an die rationale nennen) faßt und benennt das reine Denken zuerst das rein Fühlbare in allem Wahrnehmbaren als das Ewige; hierauf das reine Fühlen selbst als das Heilige — jenes vornehmlich in der Beobachtung der Natur, dieses in der geschichtlichen Forschung sich bewährend; als die Einheit von beiden aber spricht es das Göttliche aus. Gegen den Verdacht, das Göttliche möchte vielleicht nur sein eigener Gedanke sein, ist das Selbst als gefühlvoll forschendes und geistreich fühlendes durch die Erinnerung daran gesichert, daß ja der Inhalt des Göttlichen als Ewiges und Heiliges von ihm gefühlt, und daß Natur und Geschichte mittelst seiner Beobachtungen und Erfahrungen die Gewährleistung dieses Gefühls seien. Indem aber so der reine Gedanke mit dem reinen Gefühl sich erfüllt, das Gefühl aber durch die Erfahrung sich bewährt: so kommt jetzt, wo es sich nicht mehr um ein Aggregat von Erfahrungen, sondern um die Bewährung des Ewigen durch dieselben, handelt, die Unangemessenheit der Erfahrung zu dem durch sie zu Bewährenden um so deutlicher an den Tag. Das Ewige, Heilige und Göttliche ist ein solches, das von jeher gewesen ist, und immerfort sein wird, dessen Gefühl mithin nur durch ein, ins Unendliche sowohl rückwärts als vorwärts gehendes Erfahren bewährt werden könnte; dergleichen jedoch die Erfahrung weder des Einzelnen, noch des ganzen Menschengeschlechts ist, welche vielmehr nach hinten zu nothwendig irgend einmal angefangen hat, nach vorwärts aber sich niemals vollenden wird. So wird das Selbst an der Wahrheit der Erfahrung, d. h. nicht an der Genauigkeit dieser oder jener Beobachtung, sondern daran irre, ob überhaupt mit allem Erfahren zur Wahrheit zu gelangen stehe: — und damit ist von der Mystik zur Kritik der Fortschritt gemacht.

Das Selbst zieht sich aus der Erfahrung in sein reines Denken zurück, und fragt von diesem Standpunkt aus, um den Werth aller Erfahrung kennen zu lernen, nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Diese haben, wie sich bei der

Untersuchung findet, ihre Wurzel alle in dem Selbst, dessen Anschauungs- und Denkformen: das Ich schaut in die Welt Raum und Zeit, und denkt Gesetze in die Natur hinein; indem so nichts rein, sondern immer nur mit dieser subjectiven Zuthat, zu erfahren steht, wird überhaupt nicht unmittelbar die Wirklichkeit, sondern nur die Erscheinung erfahren; ja das Ich selbst erfährt sich nur als Erscheinendes. Damit ist jedoch die Erfahrung keineswegs aufgehoben, oder zur Werthlosigkeit herabgesetzt; vielmehr nur in ihre Gränzen eingeschlossen, um innerhalb ihrer desto unangefochtener zu gelten. Vom Ewigen, Heiligen, Göttlichen freilich ist keine Erkenntniß möglich, weil sie außerhalb dieser Gränzen liegen; das Sittengesetz allein vernimmt der Mensch in sich als kategorischen Imperativ, und aus diesem läßt sich ein Glaube an Gott, der aber nie den Werth eines Wissens haben kann, ableiten. So schließt die Kritik mit dem Wissen, daß wir nichts wissen können; ein Widerspruch, der übrigens der nothwendige Endpunkt zu demjenigen ist, mit welchem sie angefangen hat, indem sie, die als Kritik sich anheischig macht, voraussetzungslos zu sein, das: Ich denke, oder die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, als schlechthin unmittelbares, keiner weitern Herleitung mehr bedürftiges, voraussetzte. Daher bewegt sich die Kritik während ihres ganzen Verlaufs in einer Reihe von Widersprüchen: sie hat eine Natur, die vom Ich unabhängig, und doch, da sie von ihm ihre Gesetze empfängt, von ihm abhängig ist; ebenso ein von der Natur unabhängiges und doch wieder abhängiges Ich; eine von der Lust und Glückseligkeit freie, und doch wieder auf das entsprechende Maß der letzteren rechnende, mithin von ihr abhängige, Sittlichkeit; endlich einen, vom Menschen unabhängigen, doch aber, da er nur zum Behufe der Ausgleichung menschlicher Glückseligkeit mit menschlicher Würdigkeit postulirt wird, von ihm abhängigen Gott. Von dieser Reihe von Widersprüchen, dieser Verstellung aller Verhältnisse, in der Kritik ist die Wurzel der Grundwiderspruch, der ihr Wesen ausmacht: daß sie nämlich

zwar fragt, wie das Selbst zur Erfahrung, aber nicht auch, wie es dazu komme, Selbstheit zu sein; daß sie, statt vom Denken und Sein als solchem auszugehen, das Denken als das des Selbst schon voraussetzt; welches somit zwar theoretisch von der Erfahrung sich freimacht, und praktisch von den Trieben und Leidenschaften sich freizumachen wenigstens strebt: aber nur um sich von sich selbst als Denkendem in eine um so entschiedenere Abhängigkeit zu versetzen. „Ein Sclav der Erfahrung ist freilich das Selbst nicht mehr; aber der Sclav seiner selbst ist es, als das kritische, um so mehr. Die Anhängigkeit seiner an sich, genannt synthetische Einheit der Apperception, ist zugleich, als die Unabhängigkeit seiner von Allem, was Nicht-Ich wäre, die entschiedenste Abhängigkeit seiner von sich; und wie sehr es sich über seine Selbstsucht in dem Gefühl seiner Abhängigkeit von seinen Gefühlen, Begierden und dergl. entrüste: über diese seine Abhängigkeit von sich selbst — über sie, die doch das Princip seiner Selbstsucht ist — entrüstet es, so lange es das kritisirende bleibt, sich nicht" (S. 66, 79). — Sofern es nur durch die obgedachten Verstellungen geschieht, daß die Kritik die völlige Negativität ihres Resultats vor sich verbirgt: ist die Wahrheit derselben die Verzweiflung, welche die Unmöglichkeit, die Wahrheit zu wissen, sich eingestehend, Vernunft und Wissenschaft verachtet, aber in dieser entschlossenen Geradheit, als Faustisches Bewußtsein, das Interesse der Vernunft und Wissenschaft in ganz anderer Art, als jene winkelzügige Kritik, für sich hat.

Die hiemit in ihrer Vollständigkeit und immanenten Dialektik entwickelten subjectiven Principien der Wissenschaft bringen nun, auf die Theologie angewendet, ein fünffaches Ergebniß hervor. 1) „Ehre dem Glauben, den in heiliger Schrift und Geschichte, als factischer Offenbarung, die Erfahrung — und weil sie ihn begründet! Ehre ihm, obschon sein Gegenstand und Inhalt von der Erfahrung und dem, der sie macht, nicht zu erreichen steht!" — bejahender Empirismus, Princip der älteren, kirchlich-dogmatischen Theologie. 2) „Ehre dem

Glauben, den, ohne Voraussetzung einer geschichtlichen Offenbarung, die Erfahrung — und weil sie, als die der sich ihr von selbst darbietenden Natur, ihn begründet!" — natürliche Theologie. 3) „Ehre dem Glauben und seinen Geheimnissen; denn ihn und sie begründet, mittelst der Erfahrung in Natur, Schrift und Geschichte, das reine Gefühl und Gemüth!" — empirische Mystik, biblisch pectorale Theologie. 4) „Fluch dem Glauben, den Erfahrung begründen oder vermitteln soll, aber nicht kann! Weg mit der Religion und ihren Satzungen! Fort mit der vorgeblichen Wissenschaft von ihr und ihnen! Gefühl ist Alles, Nam' ist Schall!" — negativer Empirismus, Verneinung aller Religion. 5) „Gefühl der Achtung vor Pflicht und Recht, wodurch der Glaube bedingt ist, und vor der Vernunft, die ihn fordert! Religion jenseits der Erfahrung, aber innerhalb der blosen Vernunft und ihrer Gränzen!" — Princip a) der rein moralischen Religion und kritischen Religionsphilosophie; oder, sofern das Selbst mit seinem Interesse an der Vernunft sich der Empirie wieder zuwendet, b) der moralisch-empirischen Vernunftreligion und der gelehrten und kritischen Theologie (S. 93 flg.). Von diesen fünf Stellungen jedoch gehört nur die andere Seite der fünften durchaus, die dritte größtentheils, und die erste beziehungsweise, der Gegenwart an: von ihnen allein wird daher im zweiten Theile —

Von der dogmatischen Lehre — gehandelt. — Die im Christenthum in die Menschheit eingetretene Wahrheit, daß Gott im Fleische offenbar geworden (1 Tim. 3, 16), ist es allein, welche, mittelst des Glaubens an sie, den Menschen von sich und der Natur frei zu machen im Stande ist. Zu ihr hat mithin der Mensch, in der doppelten Knechtschaft, seiner selbst und der Natur, zunächst kein anderes Verhältniß, als die Pflicht, an sie zu glauben; wie es nicht er, sondern Gott, oder die Wahrheit selbst ist, welche die Pflicht, zu glauben, ihm auferlegt, so ist er auch nicht befugt, sich selbst von derselben zu dispensiren; ehe er ihr genug gethan, ist das an-

gebliche Recht, über die Wahrheit zu denken, an ihr zu zweifeln, ein blos angemaßtes, oder vielmehr sich selbst widersprechendes: da zum Zweifeln Freiheit gehört, diese aber der Mensch vor dem Glauben an die Wahrheit noch nicht hat, vielmehr, als Knecht seiner selbst und der Natur, zum Voraus gegen die göttliche Wahrheit entscheiden müßte. Insofern war es ein richtiger Instinct der katholischen Kirche, daß sie vor der Gefahr, durch den vorlauten Zweifel des Glaubens verlustig zu gehen, sich durch die vorausgesetzte Infallibilität der Kirche zu schützen suchte; und war diese Voraussetzung gleich eine falsche, und der Wahrheit, die, ihre eigene Gewähr, keiner Auctorität außer ihr bedarf, unangemessene: so war sie doch zur Erhaltung der Wahrheit in so lange nothwendig, bis diese in der Menschheit so weit erstarkt war, um sich durch sich selbst behaupten zu können. Ebensobald daher ward — in der Reformation — das Recht der freien Prüfung des kirchlichen Glaubens zurückgefordert, und sofort, im Glauben an die Wahrheit, an den in der heiligen Schrift redenden Christus, mittelst der Schrift die usurpirte Auctorität der Kirche zerschlagen, und die in sie eingeschlichenen Irrthümer und Mißbräuche ausgerottet.

Hier lag nun aber, eben in Folge der guten Dienste, welche die Bibel in dem Kampfe mit der ausgearteten Kirche geleistet hatte, die Verwechslung der Bibel mit der Wahrheit selbst, oder die Meinung nahe, als begründe sie den Glauben, den sie doch nur für die Menschheit vermittelt; als sei, was wahr ist, darum wahr, weil es in der Bibel steht: da es doch vielmehr in der Bibel steht, nur weil es wahr ist; — was sich dann noch weiter, in den verschiedenen protestantischen Confessionen, dahin verengte, daß nur in einer gewissen Auslegung — der Lutherischen, oder Zwinglischen, oder Calvinischen — die Schrift die Wahrheit sein, der Ausleger die Schranken der Symbole nicht überschreiten sollte. Diese Verwechslung der Bibel, als des blosen Organs der Wahrheit, mit ihrem Princip, ist die Selbsttäuschung, welche der

ganzen kirchlich-dogmatischen Theologie, wie sie zwischen dem Reformations-Jahrhundert und der Entstehung des Rationalismus inne liegt, eigen ist. In dieser Selbsttäuschung befangen, mußte man das unfehlbarste Mittel, die Wahrheit gegen den Zweifel sicher zu stellen, in dem aus der Geschichte und innern Erfahrung zu führenden Beweise erblicken, „daß die Bibel Gottes untrügliches Wort, ihr wesentlicher Inhalt also ein Inbegriff unmittelbar göttlicher Gesetze, göttlicher Gedanken, Rathschlüsse und Verheißungen sei" (S. 125). Auf entsprechende Weise daher, wie in der katholischen Kirche mittelst der Infallibilität, wurde jetzt innerhalb der protestantischen die Wahrheit durch eine von ihr verschiedene Auctorität gestützt, welche in erster Beziehung die Schrift war, in letzter aber die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn der Theologen. „War einst — und ist wenigstens in der katholischen Kirche noch — die Auctorität der heiligen Kirchenväter groß: so wird die der hochwürdigen Bibelväter, deren Gelehrsamkeit überdem die jener Kirchenväter, ingleichen die der Reformatoren, da von ihnen die Werke der einen wie der andern aufs Fleißigste studirt werden, und vieles Andere einschließt, nicht geringer sein; denn sie werden nicht nur jeder den Lehrbegriff seiner besondern Kirche, wenn und wiefern er zu rechtfertigen ist, gerechtfertigt, sondern auch, außer der Aechtheit und Integrität der Bibel, die Theopneustie ihrer Verfasser bewiesen haben: und der Glaube der Christen an den, der die Wahrheit ist, wird sich, indem er — wie man sagt — seinen Grund allein in dem Wort und in der Lehre der Bibel hat, zuletzt auf ihre Gelehrsamkeit, gelehrten Antworten und gelehrt ausgeführten Beweise für die Göttlichkeit des historisch-biblischen Christenthums gründen. Dazu kommt, daß allein diese gründlich gelehrten und gläubig frommen Männer die Lehre von der Wahrheit, wie dieselbe in dem von ihnen als Gotteswort angeblich bewiesenen Bibelwort enthalten ist, zu interpretiren, somit den rein biblischen Lehrbegriff zu etabliren, und an ihm die verschiedenen Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchen zu prüfen, im

Stande sein werden; denn nur sie haben sich, mit großer Aufopferung von Zeit und zeitlichen Gütern, durch die mühsamsten Arbeiten und rühmlichsten Anstrengungen in den Besitz aller nöthigen Interpretationsmittel gebracht; nur sie kennen die Gesetze der Auslegung, und sind der Kunst ihrer Anwendung durch die fleißigste Uebung mächtig worden: ihnen allein verdankt also die gesammte Christenheit, wie das Bollwerk ihres Glaubens an den göttlichen Ursprung der Bibel, ebenso, wenn sie ihn hat, den richtigen Verstand ihres Inhalts" (S. 193 f.). In dieser Gestalt ist die Theologie und Kirche kein treues Abbild des christlichen Glaubens mehr; denn in diesem ist der Gläubige in Christo frei: in jener aber der Wissende von seiner Gelehrsamkeit, seinem Scharfsinne, seinen Forschungen und deren Gegenständen, der Glaubende aber vom Wissenden abhängig. — Das Schlimmste, oder, wenn man will, das Beste, ist nun aber, daß erstlich jener von den Theologen zu führende historisch-kritische Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, vermöge der Incommensurabilität der beiderseitigen Größen — der geschichtlichen Richtigkeit und der absoluten Wahrheit — nicht gelingen kann, sondern, je nachdem er geführt wird, entweder im Cirkel geht, oder in der Mitte auseinanderbricht; und daß ebenso zweitens die Frage, was der eigentliche Lehrinhalt der heiligen Schrift sei, eine unendliche Aufgabe ist.

Diese Unzulänglichkeit der positiven Empirie in der kirchlich-dogmatischen Theologie wird, wenn ihr auch schon vorher eine natürliche Theologie feindlich gegenübertritt, doch erst da aus ihrem Grunde erkannt, wo die Philosophie als Kritik des Erkenntnißvermögens die Bedingungen der Erfahrung und die Gränzen der Wahrheit des Wissens zum Gegenstand ihrer Forschungen macht. Bildet sich auf diesem Wendepunkte gegenüber von der kirchlichen Theologie die kritische Religionsphilosophie aus: so entsteht innerhalb des theologischen Gebietes eine Coalition der früheren gelehrten Empirie und der Kritik, oder ein Zusammengehen der empirischen, von sich und vom Object abhängigen Subjectivität in jener, mit der ab-

stracten, nur von sich selbst abhängigen, in dieser. Das Ergebniß dieser Coalition ist eine Theologie, welche die Vorliebe für Gelehrsamkeit aus der alten kirchlichen Empirie, aus dem Kriticismus aber die Meinung von der Unerkennbarkeit des an und für sich Wahren, beibehält. Näher jedoch zeigt diese Theologie eine Doppelgestalt. „Das nämlich a) daß von der empirischen Subjectivität, wie sie sich mit der abstracten zusammengethan hat, der Glaube an den göttlichen Ursprung der biblischen Lehre noch festgehalten wird, ist es, wodurch ihre Behandlung der Theologie, als der Wissenschaft, deren Gegenstand diese Lehre u. s. w. sei, die Bestimmtheit des Supranaturalistischen, das aber b) daß sie ihn als unhaltbar aufgegeben, und ihm, zur Ueberzeugung lediglich aus sich selbst, zur Selbstüberzeugung, das Raisonnement substituirt hat, ist es, wodurch diese Behandlung die des Rationalistischen erhält und hat. Beide, der Supranaturalismus und Rationalismus, sind in der abstracten Subjectivität, die das Wesen der kritischen Philosophie ist, befangen: der eine nur mehr unbewußter, und in Allem, was dem von ihm selbst festgehaltenen Glauben nicht zusagt, widerstrebender, der andere mehr bewußter und amicabler Weise, und beide zugleich so, daß der als die abstracte Selbstständigkeit härteste Widerspruch — des von sich abhängigen Subjects, welches sei das von sich unabhängige — von dem einen hinter der Pietät, von dem andern hinter der Moralität seines, durch den Glauben mit der empirischen Subjectivität vermittelten, Wissens versteckt wird" (S. 190). Dieser Unterschied zwischen dem Supranaturalismus und Rationalismus kann auch als das entgegengesetzte Ueberwiegen der beiden Factoren, der empirischen und der abstracten Subjectivität, oder, wie Daub es auch ausdrückt, des erscheinend selbstständigen (durch Erfahrung sich bewährenden, in der That aber von ihr und sich, dem Erfahrenden, abhängigen, mithin doppelt unselbstständigen) und des abstract selbstständigen Subjects (d. h. des kritischen, das von der Erfahrung unabhängig, von sich selbst um so entschiedener ab-

hängt) ausgesprochen werden: im Supranaturalismus hat die empirische, im Rationalismus die abstracte Subjectivität das Uebergewicht; und in ähnlichem Sinne wird der erstere als empirische Mystik, der letztere als mystische oder moralische Empirie bezeichnet. — War in der alt kirchlichen empirischen Theologie die Abhängigkeit eine doppelte; in der kritischen Philosophie eine einfache, aber um so entschiedenere: so ist sie in dieser Theologie eine dreifache; die einfache vermittelt durch die zweifache, und umgekehrt: so daß auf der einen Seite ein Herr zweier Knechte, auf der andern ein Knecht zweier Herren steht. Ebenso, wenn in jenem gelehrten Empirismus der älteren Theologie zwar Selbsttäuschung nicht zu verkennen war: so ist diese im Supranaturalismus zum Selbstbetrug, im Rationalismus zur Selbstbelügung, fortgeschritten.

Im Kampfe zwischen Supranaturalismus und Rationalismus würde, wenn auch „die Gelehrsamkeit des ersten, wo nicht umfassender, doch gründlicher als die des andern, besonders aber in der biblischen Kritik und Exegese die Unbefangenheit, Umsicht, Treue und Redlichkeit des einen die größte wäre: ihm dennoch, in seiner Schwebe zwischen ihm selbst und dem Inhalte und Gegenstande seines Glaubens, der andere durch seine fixe Haltung in sich überlegen sein" (S. 309). Aber für die Kirche wäre von den beiden Uebeln, entweder dem Supranaturalismus oder dem Rationalismus anheimfallen zu müssen, das letztere das größere, weil die Selbstverknechtung in ihm härter, die Lüge qualificirter, der Ansatz zum Separatismus entschiedener ist. Beide finden jedoch einen unüberwindlichen Widerstand an der Wahrheit selbst, welche den Menschen ebenso auf der einen Seite von dem beschränkt freien Interesse an ihr — dem Hängen an der Bibel als dem Princip der Wahrheit — zum absolut freien, wie anderseits von der Anhängigkeit an sich selbst zur Freiheit in ihr emporhebt. Die wahre christliche Theologie „fängt nicht mit und in der Bibel, als dem Worte Gottes, wie wenn es ihr vorher schon das bewiesene Wort Gottes sei, und nicht mit oder in einem

Gefühl der Wahrheit, oder irgend einem sonstig historischen, als könne dergleichen, wie die Selbstsucht wähnt, eine Auctorität für den Glauben sein, sondern mit Gott, dessen Lehre die biblische sei, und in ihm an, und bringt, indem sie die Einsicht wird, daß die Bibel das Wort Gottes, daß sie allein heilige Schrift sei, sich mit Allem, was sie enthält, zur Bibel hin" (S. 331). Aber ebensowenig ist irgend ein Gedanke des Subjects, oder sein Denken überhaupt, Princip oder Maßstab der Theologie; vielmehr wird das Ich, statt nur die Lehre der Bibel und Kirche zu bezweifeln, „zugleich einigen Zweifel in sich selbst und sein, d. i. ein der Subjectivität unterworfenes, Denken setzend" (S. 326), nun umgekehrt sich dem Denken unterwerfen, und damit erst sich zum würdigen Organe der Wahrheit machen.

Im dritten Theil — von dem dogmatischen Lehrbegriff — wird nun zuerst die Art und Weise, wie sich dieser in der jetzigen Theologie nach den verschiedenen Principien derselben construirt, anschaulich gemacht; wobei nur, wie überhaupt im ganzen Buche, eine genauere und eingehende Rücksicht auf die Schleiermacher'sche Glaubenslehre zu wünschen wäre, welche es nicht genügt, nur im Vorübergehen (wie z. B. schon in der Einleitung, S. 2 f.) mit ihrem Abhängigkeitsgefühl zu schrauben, und welche man ebensowenig glauben darf, wenn man über Supranaturalismus und Rationalismus sammt deren gewöhnlichen Vermittelungen gehandelt, schon hinlänglich mitbesprochen zu haben. Wie wohlgetroffen aber die gegebenen Bilder sind, wird aus der meisterhaften Zeichnung der supranaturalistischen Dogmatik zu ersehen sein, welche als Probe hier ausgezogen werden soll.

„Daß (in der Dogmatik des Supranaturalismus), angehend die Form der Wissenschaft, das Denken, wie früherhin, nur dem Glauben zu Diensten sein werde, steht schon darum nicht zu erwarten, weil hier die Abhängigkeit des Subjects von der Kirche die von ihm selbst zur Voraussetzung hat: es ist der Knecht seiner selbst, und nicht blos eines Andern, der

jetzt arbeitet; aber ebensowenig ist zu sagen, daß hier, wie bei der kritisch=philosophischen und bei der freisinnigen und gelehrten Behandlung des Dogma's, das Glauben sich dem Denken füge; denn fast auf jeder Bestimmtheit des Dogma's, welche die verschiedenen, übrigens gleichgiltig gewordenen, symbolischen Lehrbegriffe der protestantischen Kirche mit einander gemein haben, wird — so sehr ihr das mit sich selbst identische Denken zuwider sei, — wo nicht überall mit gleicher Strenge, doch fort und fort bestanden. Ein seltsames Denken, dem sich das Glauben, und das dem Glauben sich nicht fügen, und gleichwohl ebensowenig vom Glauben, wie das Glauben von ihm, ablassen will! Jedes von beiden hat hier seine eigene Bank; so sind sie, obzwar von einander gesondert, doch beisammen, und dienen, nach Gelegenheit und Bedürfniß, abwechselnd das eine dem andern, das andre dem einen, und kann ebendeswegen nicht gesagt werden, daß nur eins dem andern sich füge; es findet hier überhaupt kein sich Fügen statt, denn jedes leistet dem anderen, in der Erwartung des Gegendienstes, seinen Dienst freiwillig. Geräth der Glaube durch ein Zweifeln, welches selbst ein Denken ist, in Unruhe: so kommt ihm dagegen, also gegen sich, das Denken selbst zu Hilfe; es berichtigt sich, als ein Fehlgreifen, Mißverstehen und drgl., und hebt hiemit den Zweifel. Ist alle Berichtigung unzureichend, alle Anstrengung des Denkens vergebens, ihm also der Zweifel unüberwindlich: nun so muß das Glauben sich selbst helfen; was denn auch damit geschieht, daß es den Zweifel von sich abweist, und dieses so oft, als er wiederkehrt und seine Ruhe stört. Kömmt aber das Denken auf seiner Bank in Verlegenheit — was ihm freilich nicht in seiner Beschäftigung blos mit ihm selbst, aber doch, sobald es sich mit dem Sein, Wesen, Anfangen seiner selbst, Endlichen, Unendlichen, Rückgehen, Fortgang in's Unendliche u. drgl. zu thun macht, leicht begegnen kann —: so wird ihm vom Glauben wohl die vertrauliche Erinnerung gemacht, sich zu besinnen, nicht zu vergessen, daß es das Denken sei, nicht das Unmög=

liche zu versuchen, sondern seinem Beispiele zu folgen, und solch Metaphysisches, wie Anfang, Sein u. s. w., ohne lange Bedenklichkeit hinzunehmen, und für sich nöthigenfalls zu brauchen. Diese oder eine ähnliche Weise ist es, worin beide, das Glauben und das Denken, indem jedes seine eigene Sache, jenes z. B. die Dreieinigkeit, dieses die Eins und die Drei, hat und behält, zugleich mit der Subjectivität, die für die Wissenschaft des einen nicht ohne das andere thätig ist, gemeinschaftliche Sache machen. Diese Subjectivität ist's, in welcher beide (das Glauben und das Denken), das eine aus der Bibel, das andre — sie weiß selbst nicht, woher, einheimisch geworden sind, und deren Bequemlichkeit und Ruhe mit sich bringt, daß einerseits das Denken sich gefallen lasse, im Denken nicht zu weit zu gehen und anderseits das Glauben zwar ein Zweifeln, nur kein sie selbst bedrohendes, gestatte" (S. 359 ff.).

Im jetzigen Augenblick ist also die Aufgabe, daß für die gegenwärtige Kirche die Wissenschaft vom christlichen Glauben und seinen Artikeln in einer Weise unternommen werde, welche, frei von Selbstsucht und Selbstverknechtung irgend welcher Art, die protestantische Kirche als diejenige erhalte, welche zu sein sie angefangen hat: als die von Bibel und Symbol unabhängige, mithin absolut selbstständige. An dieser Vollendung streben gleicherweise „das Pfaffen- und Priesterthum" innerhalb der protestantischen Kirche sie zu hindern, als sie die Philosophie und den „absoluten Zweifel" als Mittel zu derselben innerhalb ihrer setzt und veranstaltet. Die Wahrheit selbst ist es, welche das Gebot zu zweifeln gibt; wie wenn sie sagte: „Glaube immerhin nicht mehr an mich, und meinen Worten gar nicht; aber laß es bei'm Nichtglauben nicht bewenden, sondern zweifle! So wird die Erkenntniß meiner, deren Anfang der Glaube ist, sich vollenden, und der Glaube nicht ferner von meinem Wort, deiner Auslegung desselben, deinem Gefühl, deiner und fremder Vorstellung, Ansicht, Selbstüberzeugung und Ueberzeugungstreue, abhängen; sondern als in

mir allein gegründet, und als der von deinem Wissen unabhängige gewußt, hiemit aber, indem er an sich bereits das Mittel zur Befreiung deiner selbst von dir und von der Welt ist, das Mittel zu seiner eigenen, — zur unbeschränkten Glaubensfreiheit — und zu der ebenso unbeschränkten Freiheit des Denkens, Wissens und Gewissens, werden" (S. 416).

In dem hiemit nach seinen gröbsten Contouren umrissenen Werke wird man Allem, was darin Princip, Grundsatz, Regel ist — und aus einer Reihe kritischer und constitutiver Principien für die Theologie besteht das Ganze —, seinen höchsten Beifall nicht versagen können; man wird ihm die Bedeutung, Prolegomena zu jeder künftigen Dogmatik, die als Wissenschaft wird auftreten wollen, zu sein, unweigerlich zuerkennen müssen. So jedoch, in ihrer Allgemeinheit, sind jene Grundsätze noch zweideutig, und können ein sehr verschiedenes, ja entgegengesetztes Ergebniß zur Folge haben, je nachdem sie näher bestimmt, durch diese oder andre Hilfsbegriffe mit dem gegebenen dogmatischen Stoffe vermittelt werden. Und hier deutet nun in dem Daub'schen Werke, so wenig es sich auf die Anwendung im Einzelnen einläßt, doch Alles darauf hin, daß die, in ihrer Allgemeinheit richtigen Grundsätze im Sinne des Verfassers Ergebnisse, das biblische und kirchliche Dogma betreffend, herbeiführen sollen, welche von den bei Gelegenheit des Ischariot bemerklich gemachten im Wesentlichen nicht verschieden sind.

Die protestantische Kirche — sagt uns Daub — gestattet innerhalb ihrer, ja sie sanctionirt als Mittel zur Entwickelung ihres Lehrbegriffs — den Zweifel.

Vortrefflich.

Und zwar, wohlgemerkt, den absoluten Zweifel.

Um so besser; da dürfen wir nicht auf halbem Wege stehen bleiben.

Bei Leibe nicht; sondern, nachdem ihr die kirchliche Lehre bezweifelt, werdet ihr sofort auch an euer Zweifeln und Denken selbst die Reihe kommen lassen, und es bezweifeln.

Wohl.

Und das wird den Erfolg haben — ihr kennet ja den Satz von der doppelten Negation? — daß, indem zuerst durch euren Zweifel das Dogma negirt war, nunmehr aber der Zweifel selbst bezweifelt wird, durch diese zweite Negation das zuerst Negirte, das Dogma, wiederhergestellt ist, ganz wie es vor dem ersten Zweifel gewesen war und gegolten hatte.

Ganz ebenso? Das wäre ja gegen die Abrede. Man versprach uns doch, die Bibel und Kirche sollten keine Auctoritäten mehr für uns sein.

Man versprach's euch, und hält's euch auch, Kinder. Nur die Wahrheit selbst soll fortan Auctorität für euch sein; aber die heilige Schrift enthält ja die Wahrheit. Frei von der Kirche, aber treu der Kirche, ist der Wahlspruch. Nicht weil es in der Bibel, im Symbol, steht, sollt ihr an die jungfräuliche Geburt, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi glauben; sondern weil es wahr ist.

Aber das Letztere ist es ja eben, was wir bezweifeln.

Freilich; aber sehet nur, warum? Darum, weil euer Zweifel bis jetzt nur der einseitige unvollständige Zweifel ist; laßt ihn zum absoluten werden: so zweifelt ihr an eurer eigenen Einsicht, und flugs ist der Glaube wiederhergestellt. — — —

In der That jedoch ist der Zweifel auf diese Weise selbst wieder nur ein einseitiger, kein absoluter: er ist nämlich nur gegen das subjective Denken ein wirklicher, mit dem es Ernst ist; in Betreff des biblischen und kirchlichen Inhalts ist er lediglich ein formeller, kein materieller; oder er ist abwechslungsweise auf jeder Seite jedesmal ein Absehen von der andern. Der wahrhaft absolute Zweifel aber wird weder, während er das Dogma beanstandet, die endliche Seite des Denkens, noch, indem er gegen das Denken mißtrauisch ist, die endliche Form des Dogma's vergessen; sondern gegen beide Seiten, die objective wie die subjective, zugleich gerichtet, wird er gleicherweise sein Denken wie das Dogma von ihrem sterblichen Theile, welcher beider Unwahrheit ist, zu befreien trach-

ten. So könnte man von Daub sagen, er habe, innerhalb des Princips der heutigen Wissenschaft, die hauptsächlichsten älteren Entwicklungsstadien der christlichen Theologie wieder durchlaufen: er war alexandrinischer Platoniker in den Theologumenen; Gnostiker und Manichäer im Judas; in dem zuletzt betrachteten Werke und den noch folgenden ist er Scholastiker; mit diesem Standpunkte wieder zu brechen, und das freie Princip der Reformation in der höheren Weise des speculativen Denkens zu reproduciren, ist ihm nicht mehr gelungen.

Jetzt nur noch wenige Worte von einigen kleineren Arbeiten, welche während seiner letzten Lebensjahre Daub, mit neu erweckter Mittheilungslust, veröffentlichte oder zu veröffentlichen erlaubte. Dahin gehören nachgeschriebene Vorlesungen über die verschiedenen Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, durch einen Schüler Daub's mit seiner Genehmigung im Jahr 1834 herausgegeben; deren Gegenstand hier außer unserem Kreise liegt. Ferner eine Abhandlung über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie in den Jahren 1836 und 1837 abgedruckt; sie ist zu speciell, um im Ganzen hieher zu gehören: auf Einzelnes in ihr kommen wir im dritten Abschnitt gelegentlich zu reden. Nur eine Abhandlung „Ueber den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen," sei hier noch kürzlich zur Vorstellung gebracht.

Ihr Erscheinen in den theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, im Jahr 1833, beurkundete zwar auf's Rühmlichste die Bereitwilligkeit der Herausgeber, die Gediegenheit auch des noch so Fremdartigen anzuerkennen; doch aber nahm sich die Abhandlung in jener Zeitschrift, als corvus inter olores, seltsam genug aus. In einer Form, welche an Sprödigkeit der des zuvor betrachteten Buches nichts nachgibt, mit der abstrusen Wendung der Betrachtung nicht unmittelbar auf die Begriffe, sondern auf das logische und grammatische Verhältniß der Wörter, als Subject und Prädicat, — wird ausgeführt, daß nicht blos der Satz: Gott ist der Logos,

sondern auch der umgekehrte: der Logos ist Gott, giltig, d. h. daß, wie von den Gedanken Gottes im Menschen, so auch von dem Worte für diesen Gedanken, dem oder den göttlichen Namen, das Princip nicht im Menschen, sondern in Gott zu suchen sei. „Ist das Wort nicht Gott, so kommt der Mensch nicht zum Worte"; oder, wenn er dessenungeachtet dazu kommt, so ist von „der Schmach des Gedankenlosen und Stummen — der des Götzen — Gott durch das Denken und Sprechen eben des Menschen" befreit. Daher muß, wenn die Vernunft einerseits auf den Namen und Gedanken Gottes, und auf deren Gegenstand, Gott selbst, anderseits auf sich, als die des Gedankens und der Sprache mächtige, reflectirt, jener von ihr aus diesem Grunde „für den denkenden, und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestatte" (a. a. O. S. 408 f.). „Das nämlich, daß die Menschen, des Gedankens (Gottes) vorerst als bloser Ahnung, dann aber als des Gedankens selbst, im Unterschied von seinem Gegenstande, theilhaftig werdend, ihm, in der von ihm wenigstens geahnten Identität mit demselben, irgend einen Namen zu geben vermögen, kommt daher, daß er selbst, in eben dieser Identität, das Wort ist, als welches er sich zum Gegenstande, und welches ihn zum Inhalt hat. Er heißt Gott, Jehova, Allah, ja Brahma, Manithon u. drgl., weil er, indem Gedanke, nicht ohne Namen, sondern an sich der Name selbst, und, indem der unbedingt active und mit seinem Gegenstande, dem Wort, identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seins und Lebens, der Intelligenz und des Willens, und der das Denken, Wissen und Wollen bedingenden Sprache ist; *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*. Statt also daß in Ansehung seiner das Wort — *ὁ λόγος* — gleichgiltig sei, hat vielmehr erst aus ihm, dem wirklichen Gegenstande seiner, jeder Name, der ihm gegeben worden oder wird, seinen Gehalt und Werth. Ist der, welcher Gott genannt wird, das Wort, *Θεὸς* = *ὁ λόγος*, so hat der Name: Gott,

die Dignität des Gedankens, den er bezeichnet, und diese aus ihm; sind hingegen beide, Gott und das Wort, nur Zeichen, nur zwei Namen für einen und denselben Gedanken und seinen noch dazu nicht allein von ihm sich unterscheidenden, sondern auch als jenseits seiner und der Welt gedachten Gegenstand: so haben sie, wie alle Zeichen, die Bestimmtheit des Beliebigen und Zufälligen; und wird das Zweite für absolut und unnütz erklärt: so muß auch das erste, gleichviel ob alt oder neu, ob Jehova oder Gottheit, dafür erklärt werden. Ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so: so heißt er auch nur Gott, und wär's consequent, daß, wenn der Name λόγος aufgegeben wird, auch der Name θεός aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt würde, daß die Theologie gar nicht anfängt" (S. 390 f.).

Sofern Daub lieber dachte und faßlicher sprach als schrieb: so war es sehr am Orte, daß nach seinem Tode zwei ihm befreundet gewesene Männer es unternahmen, seine Vorlesungen aus nachgeschriebenen Heften herauszugeben, von welchen wir die Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik im nächsten und letzten Abschnitt zu Parallelen mit der Schleiermacher'schen Dogmatik benutzen werden. Hier möge nur eine kritische Bemerkung in Betreff der Redaction dieser Daub'schen Vorlesungen noch eine Stelle finden. Die seltene stylistische Präcision, mit welcher Daub vom Katheder sprach, hat es den Herausgebern möglich gemacht, die Vorträge, wie sie dieselben in den Nachschriften fanden, abdrucken zu lassen, ohne daß der Leser im Allgemeinen eine Ueberarbeitung zu vermissen bekäme. Hin und wieder jedoch sind offenbar die Herausgeber, durch diese gute Beschaffenheit ihrer Hefte sicher gemacht, zu wenig auf ihrer Hut gewesen. In den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes z. B. wird beim kosmologischen Beweis der Satz, daß das Zufällige ein Nothwendiges voraussetze, als Untersatz, der andere aber, daß die Welt zufällig sei, vorher, als Obersatz, verkehrterweise ausgeführt. Unter dem teleologischen Beweis findet sich die

Behauptung, „durch die Neigung der Erdaxe auf ihrer Bahn sei der Unterschied der Zonen bestimmt; wäre die Erdaxe auf ihrer Bahn so gestellt, daß sie einen rechten Winkel bildete, dann fielen die Unterschiede der Zonen [vielmehr nur die der Jahreszeiten!] weg" (S. 385). Beides Verstöße, die dem frei Vortragenden im Augenblicke des Sprechens leicht begegnen konnten; von ihm jedoch, hätte er sie auf dem Papier vor sich gesehen, sicher verbessert worden wären: folglich — meine ich — auch von den Herausgebern getilgt werden mußten. Oder, wenn hier über die Grundsätze der Redaction Streit sein sollte, so will ich ein Beispiel geben, wo augenscheinlich nicht ein lapsus ingenii von Seiten des Vortragenden, sondern ein Mißhören und Mißverstehen der Nachschreibenden im Spiele ist. In den mehrgenannten Vorlesungen ereifert sich Daub einmal über die Herabwürdigung des Weltbegriffs, die in dem Reden von einer Mehrheit von Welten liege. „Bis zu dieser Gemeinheit (von Welten im Plural zu sprechen — lesen wir S. 399) ist selbst das gemeine Volk bei den Griechen nicht herabgesunken; denn κόσμος hat einen moralen Sinn: κόσμοι." Dem Satze, so wie er hier steht, einen vernünftigen Sinn zu geben, würden die Redactoren, als Commentatoren, vergeblich streben; aber warum verbesserten sie die offenbar verdorbene Lesart nicht durch eine kritische Conjectur, die so nahe liegt, daß wir bei dem Leser wahrscheinlich zu spät kommen, wenn wir sie ihm erst noch ausdrücklich an die Hand geben? Daub hat gesagt: „κόσμος hat keinen pluralem: κόσμοι," und daraus hat der Nachschreiber in einem Augenblicke des Dormitirens einen moralen Sinn gemacht. Freilich bleibt auch so die Bemerkung insofern schief, als auch heut zu Tage wenigstens dem im strengeren Verstande so zu nennenden gemeinen Volke die Vorstellung einer Mehrheit von Welten in diesem Sinne nicht eben geläufig ist, sondern nur den unmittelbar oder mittelbar philosophisch Gebildeten; diesen war sie aber auch schon unter den Griechen nicht fremd: eben jener Pluralis war es ja, der dem Alexander Thränen auspreßte.

3. Schleiermacher und Daub,
als Dogmatiker.

Indem wir uns schließlich daran begeben, die beiden Männer, welche wir bisher jeden für sich in seinem Entwicklungsgange begleiteten, nunmehr in der Art zusammenzubringen, daß wir ihre abweichenden und einstimmigen Ansichten über die vornehmsten Punkte der theologischen Wissenschaft vergleichend gegeneinanderhalten, und indem wir hiebei, was Schleiermacher'n betrifft, vorzugsweise seine Glaubenslehre, als die reife Frucht seines theologischen Denkens, zum Grunde zu legen gedenken: haben wir vor Allem höchlich zu bedauern, daß ein ähnliches Werk von Daub aus dessen letzter Periode uns fehlt, seine Vorlesungen über Dogmatik aber, deren Herausgabe uns versprochen ist, noch nicht erschienen sind. In Ermanglung dessen werden wir uns vorzüglich an die zuletzt erschienenen Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik zu halten, und wo diese keine Parallele bieten, aushilfsweise der übrigen Daub'schen Schriften uns zu bedienen haben.

Jedermann weiß, daß beide Theologen gleich zu Anfang schon über den Begriff der Religion uneinig sind. Schleiermacher'n ist sie ein Gefühl, und zwar bestimmt das der absoluten Abhängigkeit. Daub hingegen — oder vielmehr mit Verwunderung finden wir, daß er sie im Anfang ganz ebenso wie Schleiermacher definirte. In den Vorlesungen über die 14 ersten Paragraphen der Theologumena stellt Daub

als Kennzeichen einer vernünftigen Erziehung zur Religion das auf, daß sie „das Gefühl der Abhängigkeit von Gott" wecke (Studien von Daub und Creuzer, 5r Band, 1s Heft, S. 34), als Kriterium der Wahrheit des Gottesbewußtseins, wenn es zugleich „Abhängigkeitsbewußtsein" sei; das Abhängigkeitsbewußtsein als Gefühl aber sei die „Frömmigkeit" (Ebendas. S. 87 f.). Daß dieses Gefühl sich einerseits auch im Handeln bewähren, andrerseits zu einer immer klareren Erkenntniß sich läutern müsse, auch durch diese Forderung ist Daub noch nicht in Widerspruch mit Schleiermacher getreten.

Doch sieht man einen solchen bereits keimen, wenn man auf folgendes Verhältniß merkt. Die Frömmigkeit ist es, welche von Daub in das Gefühl versetzt wird. Auch Schleiermacher spricht immer nur von Frömmigkeit: aber eben, daß er nur von dieser spricht, während Daub von ihr die Religion unterscheidet, macht den Unterschied. Frömmigkeit ist subjective Religion, welcher die Religion als objective gegenübersteht: Schleiermacher verwirft diese unterscheidende Bezeichnung, nachdem er sie zuvor schief gestellt hat, als ob die subjective Religion dasjenige sein sollte, was der Einzelne in seiner Frömmigkeit Eigenthümliches, von der objectiven Religion der Gemeinschaft Abweichendes hat; während doch Jedermann überhaupt nur die Existenz der Religion in dem Einzelnen, ob in Einstimmung oder Abweichung von der allgemein geltenden, darunter versteht. Daß nun das Gefühl der Sitz der Frömmigkeit, oder das Organ sei, mittelst dessen das Subject die objectiv gegebene Religion sich aneignet, gleichsam in Saft und Blut aufnimmt, das wird Niemand bestreiten wollen. Davon ist aber die Behauptung sehr verschieden, daß auch die Religion als solche im Gefühl ihren Sitz, oder gar ihren Ursprung habe. Dieses aber ist Schleiermacher's Meinung, der ja die Religion auch als objective oder wie sie Glaube einer Gemeinschaft ist, nur aus den frommen Gefühlserregungen Einzelner und der Reflexion über dieselben entstehen läßt, und ebendeshalb in der Glaubenslehre die Religion

immer nur als Frömmigkeit bezeichnet, weil ihm, in Uebereinstimmung mit seinem sonstigen Standpunkt, eigentlich nur ihre subjective Existenz im Gefühl eine wahrhaft wirkliche ist.

Daß nun aber, wie die Frömmigkeit oder Religiosität, so auch die Religion als solche im Gefühl ihren Sitz oder Quell habe, wird von Daub, in Uebereinstimmung mit Hegel, in Anspruch genommen. Das Gefühl, sagt Hegel (Werke, 17r Bd., S. 296 f.), ist eine blose Form, welche verschiedenen Stoff in sich aufnehmen, eine geistige Gestalt, welche jedem Inhalte gegeben werden kann. Alles nämlich, was mit dem Ich als seine wirkliche, lebendige Bestimmtheit zusammengehen will, kann dies nur unter der Form des Gefühls: wie, was sich dem körperlichen Organismus innerlich assimiliren soll, zuvor in die Flüssigkeit des chylus verwandelt sein muß. So gleicherweise mit den von innen oder außen, von oben oder unten kommenden Bestimmungen. Es tritt in der Temperatur der Luft eine Erkältung ein: ich empfinde Frost; dränge ich diese Empfindung auf die objective Seite hinaus, so wird sie zur Wahrnehmung und Beobachtung; lasse ich mich von derselben subjectiv afficiren, mein unmittelbares Selbstbewußtsein von ihr bestimmt werden, so ist sie Gefühl. Oder ich nehme ein Kunstwerk wahr; ich lasse es durch Auge oder Ohr, durch Denk- und Einbildungskraft, vollständig in mich eingehen: noch immer steht es, wenn auch in mein Vorstellen aufgenommen, in mir selbst mir äußerlich gegenüber, bis ich seine Schönheit fühle, und in diesem Gefühl sein Wesen mit dem meinigen vermähle. Anders ist es auch mit dem Sittengesetze nicht bewandt, von welchem gleicherweise Einer die vollständigste Erkenntniß haben, und doch demselben in seinem Sinn und Handeln fremd sein kann: sittlich ist er erst, wenn es in sein Gefühl eingegangen, und dieses Fühlen der bleibende Grundton seines Lebens geworden ist. Aber auch Unsittliches, wie Neid, Haß, Wollust u. drgl., wird gefühlt; weswegen Hegel gegen die Schleiermacher'sche Religionstheorie den Spruch: Aus dem Herzen gehen hervor arge Gedanken u. s. f., im Munde

und in der Feder zu führen pflegte. Mit Recht; freilich nicht, wenn durch solche Nachbarschaft die Reinheit der im Gefühle wurzelnden Religion verdächtigt werden sollte; denn nicht das Gefühl überhaupt, sondern in einer, weiter unten zu besprechenden, unterscheidenden Bestimmtheit, war Schleiermacher'n Religion; aber insofern mit Recht, als, Gefühl zu sein, für die Religion nicht mehr charakteristisch sein kann, wenn alles Mögliche Gefühl, oder dieses die allgemeine Form ist, unter der irgendwelche Bestimmtheiten zu subjectiven Bestimmtheiten des Ich werden.

Schleiermacher stellt selbst den Kanon auf, was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin könne auch nicht das Wesen desselben bestehen (Glaubenslehre, Bd. 1, §. 3, S. 12). Nun ist allerdings der Grad der Frömmigkeit des Einzelnen durch das Steigen und Fallen seines religiösen Gefühls bestimmt, d. h. er ist mehr oder weniger fromm, je nachdem dieses Gefühl in ihm mehr oder weniger stark und stetig ist: und insofern erweist sich das Gefühl als das Wesen der Frömmigkeit. Doch auch dies reicht eigentlich nur innerhalb derselben Religionsform aus, wenn ich einen Christen mit einem Christen, oder genauer genommen, einen Katholiken mit einem Katholiken, einen Protestanten mit einem andern vergleiche; wogegen ein Heide und ein Jude, ein Mohammedaner und ein Christ — ja, auch zwischen einem Katholiken und einem Protestanten ist es im Grunde derselbe Fall — möglicherweise gleich stark und gleich stetig jeder durch seine Religion im Gefühl bestimmt sein können: und doch werden wir nicht geneigt sein, ihrer Frömmigkeit das gleiche Maß der Vollkommenheit beizulegen. D. h. die Frömmigkeit ist zwar quantitativ, oder näher graduell, durch das Steigen und Fallen des Gefühls bestimmt; aber außerdem hat sie noch eine qualitative Bestimmtheit, nach welcher sie bei gleichem Grade der Stärke doch von verschiedenem Werthe ist: — woher kommt ihr diese Qualitätsbe-

stimmtheit? Aus der verschiedenen Bestimmtheit der Religionen offenbar; aber diese selbst woher?

Gleichfalls aus dem Gefühl, antwortet Schleiermacher; sofern dieses, wie stärker oder schwächer, so auch reiner oder unreiner, d. h. das höhere Selbstbewußtsein vom sinnlichen mehr oder minder afficirt sein kann. So lange beide noch in trüber Vermischung durcheinandergähren, wird, wenn das noch auf einen engen Kreis beschränkte sinnliche Bewußtsein durch einen Gegenstand bedeutend berührt ist, auch das höhere, d. h. das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, als durch ebendenselben bestimmt reflectirt werden, d. h. es wird Fetischismus entstehen; wo das niedere Selbstbewußtsein sich schon über eine größere Mehrheit von Gegenständen und Gebieten ausdehnt, aber doch mit dem Höheren noch so verwachsen ist, daß die Verschiedenheit der sinnlichen Affectionen auch das Abhängigkeitsgefühl in eine Mehrheit von Beziehungen spaltet, die noch nicht in Einen höchsten Ausgangspunkt zusammengenommen werden, entsteht Polytheismus; wo hingegen das niedere Selbstbewußtsein die ganze Welt in sich aufzunehmen, das höhere aber, von ihm gänzlich freigelassen, diese Vielheit in einem in sich selbst durchaus gleichartigen Abhängigkeitsgefühle zusammenzufassen im Stande ist, da ist Monotheismus (Glaubenslehre, §. 8). — Und diese verschiedenen Stufen der Religion wären durch verschiedene Modificationen des Gefühls bestimmt?

Begleitet wohl; aber verursacht nicht. Wenn der Bestand des Fetischdienstes nach Schleiermacher dadurch bedingt ist, daß eine Gesammtheit von Menschen nur erst einen kleinen Theil des endlichen Seins mit ihrem Selbstbewußtsein umfaßt; der Uebergang zur Vielgötterei und weiter zur Anerkenntniß Eines Gottes aber dadurch herbeigeführt wird, daß jener enge Kreis im Selbstbewußtsein befaßter Gegenstände zur Vielheit, und zuletzt zur Allheit, die zugleich Einheit sei, sich erweitert: ist es denn das Gefühl, welches diese Fortschreitung bewirkt, und nicht vielmehr das Denken, welches vom Einzelnen zur

Mehrheit, von der Mehrheit zur Allheit, und in dieser zur Einheit sich hindurcharbeitet? Das Gefühl ist es jedesmal nur, welches die vom Denken zubereitete Vorstellung in sich aufnimmt, und insofern allerdings selbst auch ein verschiedenes, oder fähig wird, einen Maßstab für die höhere oder geringere Vollkommenheit der Religionen abzugeben; doch hier zeigt sich eben, daß man nur negativ mit Schleiermacher sagen kann, was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes sei, könne auch nicht dessen Wesen sein; aber in einen affirmativen verwandeln läßt sich der Satz so einfach nicht, sonst müßte auch im Barometer das Wesen der Witterung bestehen; sondern affirmativ ist zu sagen, das Wesen eines Gegenstandes sei dasjenige, was in seinem Steigen und Fallen die größere oder geringere Vollkommenheit desselben (nicht blos anzeigt, sondern) herbeiführt. Dies leistet nun das Gefühl, wie gezeigt ist, nicht; mithin kann auch das Wesen der Religion nicht in dem oder einem Gefühl bestehen.

Vermittelt allerdings — könnte man hier im Sinne Schleiermacher's unterscheiden wollen — sei die Religion durch das Denken; darum aber doch ihr eigenes Wesen nicht ein Denken, sondern ein Fühlen. Das Denken erweitert die Vorstellung von der Welt in verschiedenen Stufen; zu diesem Denken tritt das Gefühl hinzu, und setzt die vollständiger oder unvollständiger vorgestellte Welt als schlechthin abhängige; auf dieses Gefühl reflectirt wiederum das Denken, und bildet daraus die Vorstellung eines Fetischs, eines Götterkreises, oder des einigen Gottes: immer aber wäre das Religiöse hieran nicht das vorangehende noch das nachfolgende Denken, sondern einzig das in der Mitte liegende Fühlen. Nämlich, wenngleich das fromme Gefühl einerseits seine größere oder geringere Reinheit und Ausdehnung, und andererseits überhaupt die Vorstellung: Gott, dem Denken verdankt: so soll es doch sein specifisch religiöses Moment, wornach es auf jeder Stufe den gesammten Inhalt des sinnlichen Bewußtseins als schlechthin abhängigen setzt,

einzig sich selbst, dem Gefühl als solchen, zu danken haben. Dies drückt Schleiermacher auch so aus, „Gott sei uns gegeben im Gefühl auf ursprüngliche Weise" (Glaubensl. 1. S. 23); daneben jedoch wird nicht bestritten, daß auch das Denken auf ursprüngliche Weise zur Ausbildung der Gottesidee determinirt sein könne; nur soll jenes ursprüngliche Gefühl und dieses gleich ursprüngliche Wissen von Gott jedes für sich bleiben, keines mit dem andern etwas zu schaffen haben, und namentlich nicht das erstere aus dem letzteren hergeleitet werden. Diese Absperrung der verschiedenen geistigen Gebiete ist um nichts natürlicher, als wenn es einem Naturforscher einfiele, zu sagen, Eis sei etwas für sich, Wasser etwas für sich, und Dampf etwas für sich, keines komme aus dem andern her, sondern habe sein eigenes Princip in sich; da sie doch sämmtlich nur verschiedene Metamorphosen eines und desselben Stoffs, wie Denken, Fühlen und Wollen verschiedene Phasen des Einen geistigen Lebens sind. Daß der Mensch fähig ist, Gottes inne zu werden, verdankt er seiner geistigen, intelligenten Natur, wie daraus erhellt (worauf Hegel mit Recht immer wieder aufmerksam macht), daß dem Thiere die Fähigkeit solchen Innewerdens fehlt; die unbestimmte Möglichkeit desselben erhebt der Mensch zur Wirklichkeit, und bildet sie zur bestimmten, mehr oder minder vollkommenen, Vorstellung aus durch das Denken; diese Vorstellung nimmt er in sich selbst zurück, macht sie zur lebendigen Bestimmtheit seines Wesens, durch das Gefühl. — So behält hier Daub gegen Schleiermacher Recht, wenn er die Frömmigkeit zwar als ein Fühlen und demgemäßes Handeln, die Religion aber als ein Glauben und Erkennen, mithin als ein Denken, faßt.

Auch in der näheren Bezeichnung der Frömmigkeit, daß sie nicht nur überhaupt Gefühl, sondern bestimmt das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott sei, traf Daub, wie wir gesehen haben, Anfangs unbefangen mit Schleiermacher zusammen, oder gebrauchte vielmehr jenen Ausdruck selbst, noch ehe ihn der Letztere als stehenden Terminus sich aneignete.

Nachdem jedoch dies geschehen war, und Schleiermacher das Abhängigkeitsgefühl nicht allein als absolutes bestimmt, sondern auch dem absoluten Freiheitsgefühl entgegengestellt hatte (zum Unterschiede von dem relativen Abhängigkeitsgefühl und eben solchem Freiheitsgefühl des Menschen im Verhältniß zur Welt): sehen wir Daub das bekannte Hegel'sche argumentum a cane adoptiren (die dogmat. Theol. jetziger Zeit, S. 3); ein etwas cynisches Argument auch insofern, als es stark an das des Diogenes vom gerupften Hahn erinnert. Die Wahrheit des Hegel'schen Argumentes liegt in der weiteren Wendung, daß in der Religion der Mensch vielmehr seine Befreiung, das Gefühl seiner göttlichen Freiheit habe; nur das Natürliche im Menschen werde in der Religion gebunden, der Geist dagegen frei gemacht (Hegel's Werke, 17. S. 295 f.). Insbesondere ist nicht abzusehen, wie der Unterschied des christlichen Glaubens an eine Vorsehung von der griechischen Schicksalsidee, oder der neutestamentlichen Auffassung Gottes als des Vaters von dem alttestamentlichen Knechtsverhältniß, auseinandergesetzt werden soll, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im ausschließenden Gegensatz gegen das schlechthinige Freiheitsgefühl festgehalten wird. Schicksal nämlich ist die göttliche, den Weltlauf lenkende Macht so lange, als sie dem Menschen schlechthin nur als ein Anderes, Fremdes, gegenübersteht, von dem er nur abhängig ist: zur Vorsehung wird sie, wenn der Mensch die zunächst ihm äußerliche Gewalt als identisch mit seinem eigenen innersten Wesen erkennt oder doch vorstellt, mithin im Andern für sich, in der Abhängigkeit zugleich frei ist; und eben darauf beruht auch der Unterschied zwischen der Knechtschaft und der Kindschaft. Ist nun gleich in keinem der erst zu erlösenden Menschen diese Identität jemals vollständig verwirklicht, so daß er in der absoluten Abhängigkeit selbst sich zugleich absolut frei fühlte: so sollte sie von Schleiermacher doch in Christo, dessen Gottesbewußtsein nach ihm ein wahres Sein Gottes in ihm war, als wirklich gesetzt, den Christen aber die Annäherung dazu als ein, wenn auch

nur in endlosem Progresse zu erstrebendes Ziel vorgesteckt werden.

Was nun die Wissenschaft von der Religion, insbesondere der christlichen, betrifft, so stimmen merkwürdigerweise beide Theologen, die wir hier vergleichen, in der wichtigen Einsicht zusammen, daß die christliche Glaubenslehre ihr Princip nicht in der Bibel habe, welche vielmehr nur Mittel der Erhaltung des Glaubens und die Norm sei, an welcher der Glaube der Jetztlebenden seine Identität mit dem urchristlichen Glauben messen könne. Lesen wir bei Schleiermacher, „eine Lehre gehöre nicht deshalb zum Christenthum, weil sie in der Schrift enthalten sei; vielmehr sei sie nur deshalb in der Schrift enthalten, weil sie zum Christenthum gehöre" (Glaubensl. 2. S. 356): so sagt Daub fast mit denselben Worten: „was wahr und gewiß, und deswegen dem Menschen zu glauben noth ist für die Erreichung seiner Bestimmung, das steht in der Bibel, weil es wahr und gewiß ist; aber nicht ist es wahr und gewiß, weil es in der Bibel steht" (Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik, S. 70 f.), — und gleicherweise wird von Beiden eine Glaubenslehre, welche sich aus biblischen Stellen und deren Auslegung zusammensetzt, für ein unwissenschaftliches Aggregat erklärt. Nach Beiden ist es mithin ein über der Bibel stehendes Princip, in welchem die christliche Glaubenswissenschaft ihren Standpunkt zu nehmen hat: aber in der Bestimmung dieses Princips thut sich nun alsbald wieder die ganze Abweichung der beiden Männer und Gesichtspunkte hervor.

Nach Schleiermacher ist es die innere Erfahrung, das unmittelbare Selbstbewußtsein des Einzelnen von der Erlösung durch Christum, d. h. von der durch die Lebensgemeinschaft mit Christo im Glauben ihm zu Theil gewordenen Leichtigkeit, alle Regungen seines sinnlichen Bewußtseins mit dem Gefühle seiner Abhängigkeit von Gott zu durchdringen. Dieses Bewußtsein der Erlösung durch Christum war es, welches den neutestamentlichen Schriftstellern ihre Werke dictirte: in demselben

hat daher auch der Theolog bei Bearbeitung der christlichen Glaubenslehre seinen Standpunkt zu nehmen, und auf die Bibel, weiterhin auf die kirchlichen Symbole, nur in sofern zu reflectiren, um die Gewißheit zu behalten, daß er nicht rein individuelle Erfahrungen, sondern in den seinigen die der gesammten Kirche wiedergebe.

Hiegegen kehrt Daub die Einwendung, daß religiöse, d. h. übersinnliche und ewige, eine allgemeine, ja absolute Geltung ansprechende Wahrheiten sich nicht auf Gefühl und Erfahrung gründen lassen: sie beweisen sich wohl in der Erfahrung, aber seien nicht aus der Erfahrung zu beweisen. So wenig, was wahr ist, darum wahr ist, weil es in der Bibel steht: so wenig ist es nach Daub deswegen wahr, weil es erfahren wird; sondern umgekehrt, weil es wahr ist, bestätigt es sich auch in der Erfahrung. Daß Christus der Erlöser, daß überhaupt „die Religion Quelle der Seligkeit sei, kann der Mensch in sich erfahren; ohne daß jedoch diese Erfahrung jene Wahrheit selbst, das empirisch-psychologische ein dogmatisches Erkenntniß, oder auch nur Grund desselben, wäre" (Studien, 5. 2. S. 149 f.; Proleg. S. 243 f.).

Allein begründet, deducirt, bewiesen, soll nach Schleiermacher gar nicht werden in der Glaubenslehre, sondern lediglich das im frommen Selbstbewußtsein innerlich Gegebene auf eine Weise dargelegt, welche theils in ihrer systematischen Anordnung die Bürgschaft der Vollständigkeit trage, theils durch die dialektische Bildung des Ausdrucks sich gegen den Einspruch der Wissenschaft zu decken suche. Nur in dieser formellen Hinsicht darf die Philosophie auf die Glaubenslehre Einfluß üben; jeder materielle, namentlich der in Begründung des Dogma's mittelst speculativer Beweise bestünde, ist als Nachwirkung der scholastischen Vermischung von Theologie und Philosophie zurückzuweisen. Da jedoch dieselben Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein das fromme Selbstbewußtsein sich wissenschaftlich aussprechen kann, auch diejenigen sind, in welchen das speculative Bewußtsein erwacht ist: so ist zwar

freilich an sich ein Widerspruch zwischen beiden Seiten möglich, und eine Ausgleichung desselben nothwendig; aber diese Ausgleichung ist nicht die Sache der Glaubenslehre, sondern das Geschäft der Apologetik: die erstere bleibt, wie der Glaube, dessen wissenschaftlicher Ausdruck sie ist, ein λόγος ἀναπόδεικτος (Glaubensl. 1, S. 171 f.; vrgl. das erste Sendschreiben über die Glaubenslehre, in der Mitte — in Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, 2. Band).

Dagegen tadelt es Daub, wenn in der Dogmatik, statt der Erkenntniß des Dogma's, immer nur das Dogma selbst wiedergegeben werde; der Glaube sei zwar Gegenstand der Dogmatik, aber ihr Inhalt sei das Wissen vom Glauben, oder die Nachweisung der im Glauben enthaltenen Nothwendigkeit seiner Artikel; d. h. der Kirchenglaube ist der Stoff, den der Dogmatiker zu bearbeiten hat, der aber durch diese Bearbeitung zum Wissen erhoben, und als solches im System der Glaubenslehre vorgetragen werden soll (Studien von Daub und Creuzer 5. 1. S. 70; Proleg. S. 191, 195). „Der Wissenschaft von der Religion genügt die Erkenntniß nicht; sondern in ihr ist's um das Wissen zu thun. Sie also muß sich im Begreifen dessen, was erkannt worden, oder werden kann, durch und durch bewegen, und so ist sie ein System von Begriffen, als entwickelten und vollendeten Erkenntnissen. Erkennst du dasjenige, was der Religion wesentlich ist, so bist du der Gläubige, ohne daß dein Glaube blind sei; begreifst du, was du erkannt hast, so bist du der Wissende. Dieses Wissens bedarf es nicht für die Religion; wohl aber für die Wissenschaft von ihr" (Proleg. S. 290). Das Princip dieses Wissens vom Glauben ist, über die subjective Erfahrung des Einzelnen, wie über die objective Autorität von Bibel und Kirche hinaus, der Gegenstand des Glaubens selbst: Gott; „indem Gott erkannt wird, wie er ist, ist der Grund des Glaubens an ihn gewußt, und dann auch der Grund des Glaubens an Kirche und Bibel" (Ebendas., S. 220). Insofern eine solche Erkenntniß Gottes nur durch speculatives Eindringen in

die Gottesidee möglich ist, hat die Philosophie einen nicht blos formellen, sondern auch materiellen Antheil an der Dogmatik; doch nicht so, daß irgend ein einzelnes philosophisches System unmittelbar in dieselbe sich eindrängen, von außen her ein Wissen zum Glauben hinzubringen, oder gar die Glaubenslehre a priori construiren dürfte: sondern nur so, daß das, wo möglich durch das Studium aller Hauptsysteme der Philosophie vorgeübte Denken des Subjects sich die Religion, als Gottesidee im Gemüthe, wie als Geschichte und Lehre der Bibel und Kirche, zum Gegenstande nimmt, um die in ihr selbst gelegene Wahrheit als Allgemeinheit und Nothwendigkeit hervorzuheben und zum Bewußtsein zu bringen (Studien 5. 2. S. 174 f.; Proleg. S. 215, 237 f. 246 f.).

Das Unnatürliche der Stellung, welche Schleiermacher der Dogmatik anweist, indem sie — wie, nach dem früher aus Gelegenheit der Encyclopädie Bemerkten, historisch und doch nicht historisch — so jetzt zwar formell, nicht aber materiell philosophisch sein, und zur philosophischen Natur- u. a. Wissenschaft außer ihr nur das negative Verhältniß haben soll, deren Einsprache zu verhüten, nicht aber zugleich das positive, sich ihrer Zustimmung zu versichern, — das Verschrobene dieser Stellung wird sich in der wirklichen Durchführung nicht verläugnen, und ganz besonders ist sie im ersten Theile der Glaubenslehre sichtbar, welcher am nächsten mit der Philosophie zusammengränzt. Die Eintheilung ist bekannt, mittelst deren Schleiermacher die sämmtliche Masse der christlichen Glaubenslehren in verschiedene Hauptgruppen sondert. Im wirklichen religiösen Leben des Christen herrscht entweder das Bewußtsein der Unfähigkeit vor, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden, d. h. es zur bestimmenden Macht des ganzen menschlichen Wesens und Lebens zu erheben; wobei dem Christen er selbst als sündig und strafbar, die Welt als vom Uebel beimgesucht, Gott aber als der Heilige und Gerechte zum Bewußtsein kommt. Oder wiegt das Bewußtsein vor, durch Christum von jener

Unfähigkeit befreit, zur Geltendmachung des Abhängigkeitsgefühls als lebenbestimmender Macht befähigt worden zu sein: und hiebei kommt dem Christen er selbst als der durch Christum erlöste, gerechtfertigte und in der Heiligung begriffene, die Welt als der Ort für die Gnadenanstalt der Kirche, Gott aber als die Liebe und Weisheit zum Bewußtsein. Aber ob in seinem Durchgreifen durch das Wesen des Menschen mehr gehemmt oder mehr gefördert (denn nur von einem Mehr oder Minder kann die Rede sein, da im wirklichen Leben des Christen beide Seiten stets ineinander sind), ist das Abhängigkeitsgefühl doch jedenfalls in ihm vorhanden, und es muß also eine Seite haben, welche zu jenem Gegensatze der Hemmung und Förderung sich indifferent verhält. Diese abstracte Grundlage des religiösen Bewußtseins, welche im Gerechtfertigten wie im Sünder als dieselbe vorhanden ist, besteht nun eben darin, daß er sich als Theil der Welt sammt dieser schlechthin abhängig, von Gott erschaffen und erhalten, Gott aber als den Ewigen und Allmächtigen, Allgegenwärtigen und Allwissenden, zu fühlen nicht umhin kann. Dies gibt drei Theile der Glaubenslehre, oder genauer zwei, den einen mit zwei Unterabtheilungen: die Entwicklung des Abhängigkeitsgefühls nämlich 1) abgesehen von dem Gegensatz; 2) wie es durch den Gegensatz bestimmt ist, a) als Bewußtsein der Sünde, b) als Bewußtsein der Gnade; von welchen Theilen Schleiermacher sich — laut des zweiten Sendschreibens über seine Glaubenslehre — längere Zeit mit dem Gedanken trug, den zweiten voranzustellen, um das specifisch Christliche gleich von Anfang entschiedener hervortreten zu lassen, und namentlich den Schein des Philosophischen zu vermeiden, welchen der jetzt voranstehende erste Theil immer wieder rege macht.

Zwar erklärt Schleiermacher ausdrücklich, wer dabei an eine Philosophie denke, der müsse sich nothwendig verwirren (erstes Sendschreiben, gegen den Schluß): in der That jedoch kommt alle Verwirrung, in welche namentlich dieser erste Theil der Schleiermacher'schen Glaubenslehre die Leser versetzt,

vielmehr eben daher, daß Alles ohne Philosophie zu Stande kommen soll. Freilich darf man dieses selbst nicht auf verworrene Weise verstehen; nicht so nämlich, als ob Schleiermacher je aus seiner Rolle fiele, und irgend wo von einem philosophischen Satze zum Behuf seiner Entwicklung unmittelbaren Gebrauch machte: vielmehr bietet er all seinen Scharfsinn auf, um ohne solche Hilfe auszukommen, und alle aufzustellenden Sätze aus dem Abhängigkeitsgefühl herauszuspinnen. Aber hiebei werden die Fäden nicht selten so nahe an das Verschwinden hin dünne, und laufen so kraus durcheinander, daß man erst dann zu einer klaren Uebersicht und Einsicht gelangt, wenn man sich das ausschließlich theologisch sein wollende Gerede in die philosophische Sprache übersetzt; wobei dann jenes Gewirre langer aber schwacher Fäden sich in wenige kurze und starke Stränge zusammenfaßt. Einige Beispiele werden dies erläutern.

Ganz besondere Mühe verursacht es Schleiermacher'n immer, was im ersten Theile seiner Glaubenslehre durchaus die Aufgabe ist, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch die Welt mit einzuschließen. Das Gefühl, von dem er ausgeht, ist zunächst Gefühl eines einzelnen, oder, sofern es das gemeinsame der Christenheit sein will, das vieler einzelnen Menschen: so scheint vom Gefühl, vom unmittelbaren Selbstbewußtsein aus nur über diese etwas ausgesagt werden zu können. Genauer jedoch findet sich allerdings der Mensch in jedem Augenblicke seines Daseins von einzelnen Kräften und Gegenständen der Welt in seinem sinnlichen Selbstbewußtsein bestimmt, und sofern er in und mit dieser Bestimmtheit sich schlechthin abhängig fühlt, kann er auch diese ihn jedesmal bestimmenden einzelnen Gegenstände in das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit mit aufnehmen; aber zu einer Aussage über die Welt als Ganzes scheint auf dem Wege des blosen Gefühls nicht gelangt werden zu können, da sie diesem niemals unmittelbar als Ganzes gegeben ist. Schleiermacher versucht es doch. Unser Leib — sagt er — „ist in un-

serem Selbstbewußtsein immer gesetzt als afficirt von anderem Sein, und also mit diesem im Naturzusammenhange. Dieser ist aber nicht mit einer Gränze gesetzt, und also, nur unentwickelt, alles endliche Sein in demselben mitgesetzt. Ebenso unentwickelt ist auch, wenn wir unser Selbstbewußtsein zu dem der menschlichen Gattung erweitern, die ganze Erde, nebst deren Zusammenhang nach außen, mitgesetzt: und so ist also der gesammte Naturzusammenhang, oder die Welt, in unserm Selbstbewußtsein mitgesetzt", und sofern wir uns mit diesem die Welt in sich schließenden sinnlichen Selbstbewußtsein immer noch absolut abhängig fühlen, ist auch die ganze Welt als schlechthin abhängig von Gott gesetzt (Glaubensl. 1. S. 193 f.). Erweiterung, Ausdehnbarkeit des Selbstbewußtseins also, Mitgesetztsein der Welt in demselben, sind die Hilfsvorstellungen, deren sich Schleiermacher hier bedient. Aber er gesteht selbst, daß dieses Mitgesetztsein der Welt als eines Ganzen im unmittelbaren Selbstbewußtsein nur ein unentwickeltes sei. Das Genauere ist jedoch, daß unmittelbar in unserm Selbstbewußtsein als Gefühl immer nur einzelnes Weltliche gesetzt ist (eigentlich auch dieses schon durch Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. vermittelt): als Ganzes aber tritt die Welt nur vermittelst des Denkens in unser Selbstbewußtsein ein, und ein Denken, ein Schließen ist es auch, wodurch wir die Welt in die gleiche Kategorie der schlechthinigen Abhängigkeit von einer höchsten Ursache mit uns selber setzen (wozu die Erörterungen über ähnliche eingebildete Unmittelbarkeit im Jacobi'schen Philosophiren, in der Einleitung zu Hegel's Encyclopädie zu vergleichen sind). Daß dieses Denken theils in manchen Zeiten und Individuen in der unentwickelten Form des blosen Fühlens oder der unvollkommenen der Vorstellung sich halten, theils auch vom gebildetsten Subjecte wiederum in die Flüssigkeit des Gefühls aufgelöst werden kann, ja muß, um in dieser Form assimilirt zu werden, steht nicht zu läugnen: aber wer wird sich darum in einer wissenschaftlichen Darstellung an jene unentwickelte Form, oder an diese binden, in welcher die

Entwicklung wieder aufgehoben ist, statt an die des entwickelten Denkens selbst?

An einem etwas späteren Orte, wo Schleiermacher zeigen will, die absolute Ursächlichkeit könne nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen dem Begriffe nach — als die absolute der endlichen — entgegengesetzt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgesetzt werde, geht er auf ähnliche Weise zu Werke. „Da wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein solches haben, welches einen Moment erfüllen kann sowohl in Verbindung mit dem theilweisen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem theilweisen und bedingten Freiheitsgefühl; da in diesem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit, oder theilweiser Ursächlichkeit und Leidentlichkeit, unser Selbstbewußtsein das endliche Dasein überhaupt repräsentirt; immer aber, wenn irgendwo Abhängigkeit oder Leidentlichkeit gesetzt ist in einem Theile des endlichen Seins, dann in einem andern Selbstthätigkeit und Ursächlichkeit gesetzt ist, worauf jene bezogen wird, und dies gegenseitig auf einander Bezogensein von verschieden vertheilter Ursächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzusammenhang bildet: so folgt nothwendig, daß das unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl Begründende, d. h. die göttliche Ursächlichkeit, sich auch so weit erstreckt, als der Naturzusammenhang und die darin enthaltene endliche Ursächlichkeit, mithin dieser dem Umfange nach gleich gesetzt ist. — Da sich ferner das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl gerade ebenso verhält, wie zu theilweisem Freiheitsgefühl, mithin der zwischen diesen beiden bestehende Gegensatz in Beziehung auf jenes verschwindet; die endliche Ursächlichkeit aber nur vermittelst ihres Gegensatzes zu der endlichen Leidentlichkeit das ist, was sie ist: so ist folglich auch die göttliche Ursächlichkeit der endlichen entgegengesetzt" (Glaubensl. 1. §. 51, S. 290 f.). Gewiß eine höchst gequälte Entwicklung, die, weil sie es nicht Wort haben will, ein Denken zum Gegenstande

zu haben, das wunderlichste Gefühlsgewebe spinnt, durch welches aber wenigstens an zwei Orten — bei dem Satze, daß unser Selbstbewußtsein das endliche Sein überhaupt repräsentire (wie oben unentwickelt in sich mitgesetzt enthalte), und dem andern, daß, sofern wir uns gleicherweise im Thun wie im Leiden von Gott abhängig fühlen, dieser Gegensatz für Gott nicht stattfinden könne — die zum Grunde liegenden Verstandesbeschlüsse sehr erkennbar hindurchbrechen.

In diesen und andern Fällen, die sich in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre ohne Ende wiederholen, wird das Denken des Lesers, wenn es auch beim ersten Studium des Werkes sich bemüht hat, dem Verfasser auf seiner vielfach gewundenen, angeblich theologischen, Straße zu folgen, doch bei der Wiederholung und in der Erinnerung sich kaum enthalten können, zur Ersparung unnöthigen Zeit- und Kraftaufwandes, den geraderen und ungleich kürzeren Pfad quer durch das philosophische Feld einzuschlagen; wovon den Leser die vielfach ausgesteckten Warnungstafeln des Verfassers um so weniger zurückzuhalten im Stande sind, als dringende Gründe zu dem Verdachte vorliegen, der Verfasser selbst sei zu dem Ziele, zu welchem er uns jetzt den weitesten Weg zu führen für gut findet, für seine Person vielmehr auf dem kürzeren gelangt. Denn wenn man es auch einräumen wollte, wie man es doch nicht kann, daß zu dem Bewußtsein der Abhängigkeit alles endlichen Seins von der göttlichen Ursächlichkeit auf dem Wege des blosen Gefühls zu gelangen stehe: so verräth dagegen der von Schleiermacher gleichfalls aufgestellte Satz, daß hinwiederum die göttliche Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollständig zur Darstellung gelange, seinen speculativen Ursprung allzudeutlich. Denn das fromme Gefühl ist gewiß befriedigt, wenn es, von gegebenem Endlichen aufwärts steigend, jedes solche von Gott abhängig findet: von ihm aber wieder abwärts steigend die Fülle des göttlichen Wesens in der Gesammtheit des Endlichen vollständig ausgelegt zu finden, das ist das Interesse der Speculation;

wie sich geschichtlich darin zeigt, daß, sich selbst überlassen, die Frömmigkeit sich von jeher vielmehr darin gefallen hat, im göttlichen Wesen für sich gleichsam einen unendlichen Ueberschuß über dasjenige, was von ihm in der Welt geoffenbart ist, vorauszusetzen, und dadurch seine Herrlichkeit und den Abstand alles Endlichen von ihm vermeintlich zu vergrößern: erst die Speculation bläst ihr die Besorgniß ein, durch die Unterscheidung noch weiterer möglicher Schöpfungen von der wirklichen Gott unter einen der Endlichkeit angehörigen Gegensatz zu stellen.

Und zwar eine sehr bestimmte Speculation; diejenige nämlich, welche die Sätze aufstellt: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent. Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt. Quidquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est. Mit Einem Worte, das hier nicht zum erstenmal ausgesprochen wird: alle Hauptsätze des ersten Theiles der Schleiermacher'schen Glaubenslehre werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinoza's zurückübersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen sind. Das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniß Gottes zur Welt, wornach beide, als Größen betrachtet, sich decken, nur daß jener die absolute und ungetheilte, diese die in sich gespaltene und getheilte Einheit ist (Glaubensl. 1. §. 32, S. 185), erklärt sich in letzter Beziehung nur aus dem Verhältniß der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza. Daß wir in Gott nichts als frei denken dürfen, ohne es zugleich als nothwendig zu denken und umgekehrt (Glaubensl. 1. §. 54, S. 316 f.), findet sich bei Spinoza in den Worten: solum Deum esse causam liberam; Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit et agit (Ethices P. 1, Propos. 17, Coroll. 2). Daß Gottes Wollen der Welt von seinem sich selbst Wollen nicht getrennt, letzteres im ersteren schon eingeschlossen sei (Glaubensl. 1. S. 317), ist das Spinozische: Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit; hoc

est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur, ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat (Ethic. P. 2, Prop. 3, Schol.). Ganz besonders augenscheinlich aber haben die vielfachen dialektischen Auseinandersetzungen bei Schleiermacher über die Unanwendbarkeit der Unterschiede zwischen Denken und Wollen, Wirklichem und Möglichem u. s. f. auf das göttliche Wesen und Wirken ihre Wurzeln in dem berühmten Scholion zur 17. Proposition des ersten Buches der Spinozischen Ethik (vrgl. die Cogitata metaphysica, P. 2, cap. 7; z. B. den Satz: intellectum Dei, quo res creatas intelligit, et ejus voluntatem et potentiam, qua ipsas determinavit, unum et idem esse); und auch einen Gott, der „Acte der Selbstbeschränkung ausübt," würde Schleiermacher nicht so undenkbar finden, wie er ihn im ersten Sendschreiben dafür erklärt, wenn ihm nicht mit Spinoza omnis determinatio negatio wäre. Die Behauptung, daß in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott die sogenannten freien Ursachen ganz auf dieselbe Weise befaßt seien, wie die zum Naturmechanismus gehörigen (Glaubensl. 1. §. 49), ist das Spinozische: Omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum (Eth. P. 1, Prop. 29, Demonstr.). Daß sich Schleiermacher in Folge dieser Ansicht der Augustinisch-Calvinischen Prädestinationslehre in die Arme warf (in der Abhandlung über die Lehre von der Erwählung, im ersten Stücke der von ihm mit de Wette und Lücke herausgegebenen theol. Zeitschrift, und in dem betreffenden Abschnitte der Glaubenslehre) war vollkommen consequent; daß er aber damit der sittlichen Freiheit des Menschen nicht zu nahe getreten zu sein behauptete, darin blieb er hinter Spinoza's Folgerichtigkeit oder Offenheit zurück, welcher seinerseits den menschlichen Willen geradezu für eine causa non libera sed coacta erklärt; denn auch die Grundidee der Monologen reichte nur soweit, den Willen von dem Zwange äußerer Ursachen, nicht aber von der innern Determination zu befreien.

Nicht minder erinnert die Schleiermacher'sche Formel, daß das Böse zwar für uns etwas sei, und durch uns geschehe, für Gott aber sei es nichts, und auch nicht durch ihn gesetzt; denn dasjenige daran, was wirklich von Gott ist, die freiwirkende sinnliche Kraft auf der einen, und das Gottesbewußtsein auf der andern Seite, sei noch nicht das Böse: dasjenige aber, wovon Gott nicht der Urheber sein könne, nämlich das Gegentheil des Guten, sei gar nicht wirklich (Ueber die Erwählungslehre, gegen den Schluß, und Glaubenslehre 1. §. 81), — diese Ansicht vom Bösen erinnert an Spinoza's bekannten 36. Brief. Wer ferner, der bei Schleiermacher liest: „wie wir in der Welt überhaupt die mannigfaltigste Abstufung des Lebens antreffen, und nicht zweifeln dürfen, daß eben diese Mannigfaltigkeit, als die reichste Raum- und Zeiterfüllung, der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei; und wie sich solche Abstufungen auch innerhalb des Gebietes der menschlichen Natur ergeben: so werden wir billig auch auf dem durch die Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet Alles erwarten, was zwischen dem Kleinsten und Größten liegt, und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhen" (Glaubensl. 2. S. 301 f.) — wer, der dies und Aehnliches liest, wenn er anders im Spinoza bewandert ist, wird nicht dessen Weltanschauung darin finden, und namentlich an den Satz am Schlusse des ersten Buches der Ethik erinnert werden, wo er sagt: Iis autem, qui quaerunt: cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda —? Ja selbst das Schleiermacher'sche absolute Abhängigkeitsgefühl oder Gottesbewußtsein, welches des Menschen ganzes Wesen und Leben bestimmen, und dadurch

heiligen und beseligen soll, ist nichts Anderes, als Spinoza's concomitans idea Dei, welche, insofern wir alle Dinge, namentlich unsere Affecte, als in Gott gegründet erkennen, unsere Befreiung von denselben, die intellectuelle Liebe zu Gott, und die höchste Gemüthsruhe und Seligkeit zur Folge hat (Eth. P. 5, Prop. 14 sqq. 25 sqq. 32 sqq.). Endlich hat das ganze Verhältniß, welches Schleiermacher der Religion und Theologie zur Philosophie gibt, mit dem Grundgedanken des Spinozischen tractatus theologico-politicus auffallende Verwandtschaft. Beide finden das Heil der Kirche und der Wissenschaft nur in der Trennung der Theologie von der Philosophie; weder diese soll jener, noch jene dieser unterworfen sein, sondern jede innerhalb ihres eigenthümlichen Gebietes sich halten. Der Unterschied ist hiebei nur, daß Schleiermacher der Religion und Theologie das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit und der Reflexion darüber, Spinoza die pietas und obedientia und die zur Begründung von diesen unumgänglich nothwendigen einfachsten Lehren von Gott und seinem Verhältniß zum Menschen zuweist.

Im ersten Sendschreiben über seine Glaubenslehre wendet Schleiermacher gegen die Beschuldigung des Spinozismus die Frage, wie er doch aus der Spinozischen Gottesidee, wenn sie die seinige wäre, die göttlichen Eigenschaften der Weisheit und Liebe abzuleiten im Stande sein würde, die er doch im zweiten Theile seiner Glaubenslehre wirklich aufstelle? Allein sein berühmtes Wort: Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet (5, Prop. 19), begründet ja Spinoza nur durch die Unmöglichkeit eines Affects in Gott, und seine Erklärung, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit (Prop. 36. Coroll.), bietet der christlichen Idee der Liebe Gottes immerhin einen Anknüpfungspunkt. Zwischen der Spinozischen Verwerfung der Endursachen aber und der Schleiermacher'schen Fassung der göttlichen Weisheit ist

ebenfalls eine Ausgleichung möglich. Denn, wenn doch auch Schleiermacher in der Abhandlung über die Erwählungslehre die Vernunft ermahnt, statt der einzelnen Endursachen in der Welt lieber die wirkenden zu erforschen, in der Glaubenslehre aber in Bezug auf die göttliche Weisheit den Unterschied von Zweck und Mittel aufhebt: so sind die Hauptanstöße für Spinoza — die Vermenschlichung Gottes und die Kleinlichkeit einer endlichen Teleologie — gehoben; und wenn freilich die Bestimmung der von Gott nach seiner Weisheit geordneten Welt als des absoluten Kunstwerks eher nach Platon klingt, als nach Spinoza — der übrigens doch sagt, daß Alles in der Welt summa perfectione procedere —: so darf man Schleiermacher'n, der so oft und so gern sich einen blosen Dilettanten in der Philosophie nennt, füglich einmal beim Worte nehmen, und eine Verschmelzung verschiedener philosophischer Principien bei ihm voraussetzen, für deren durchaus widerspruchloses Aufgehen ineinander wir nicht einzustehen haben. Eben so wenig besagt das Andere, was Schleiermacher in der Zugabe zu dem Sendschreiben an die drei bonnischen Theologen gegen Delbrück geltend macht, wer ihn für einen Spinozisten erkläre, hätte vor Allem zu beweisen, daß wenigstens einige von jenen Spinozischen Fundamentalsätzen wie, daß Gott ein ausgedehntes Wesen sei u. drgl., in seinen Schriften vorkommen. Allein ausdrücklich vorzukommen brauchten diese philosophischen Sätze bei dem Theologen Schleiermacher nicht, und könnten doch die seinigen sein; daß sie aber, zwar nicht in dieser crassen Gestalt, sondern in derjenigen, in welcher die Naturphilosophie sie sich angeeignet hat, die Grundlagen seiner Weltanschauung wirklich bilden, erhellt aus dem Bisherigen zur Genüge.

Von dem Schreiber dieses wird wohl Niemand meinen, daß er durch die Nachweisung einer Spinozischen Grundlage seiner Glaubenslehre Schleiermacher'n einen religiösen oder moralischen Vorwurf machen wolle; nur das findet er tadelnswerth, daß Schleiermacher, statt geradeaus zu gehen,

Winkelzüge macht, daß er, wie man wohl Soldaten, die auf der Bühne zu figuriren haben, erst in andere Uniformen steckt, so den philosophischen Truppen, die in seiner Glaubenslehre auftreten, zuvor die Kutte des frommen Gefühles überwirft, die aber, so sorgfältig sie auch gearbeitet ist, doch nicht verhüten kann, daß nicht hin und wieder bei einer rascheren Bewegung der eigentliche Anzug aus ihr hervorblicke. Diesen, zunächst wissenschaftlichen, Vorwurf auch in den moralischen eines absichtlichen Versteckspielens zu verwandeln, ist Referent weit entfernt; er getraut sich nicht, Schleiermacher's ausdrücklicher Versicherung, bei der Gestaltung seiner Gotteslehre weder rechts noch links nach einem Philosophen gesehen zu haben (1stes Sendschreiben, gegen den Schluß), in's Angesicht zu widersprechen; aber er erlaubt sich um so eher, sie für Selbsttäuschung zu halten, je leichter der bestimmende Einfluß gerade einer solchen Vorstellungsweise sich uns verbirgt, die unser ganzes Innere vorlängst durchdrungen hat.

Aber, wenn hier Schleiermacher wegen der Umgestaltung philosophischer Sätze in Gefühlsaussagen getadelt wird — dürfen denn, wird man fragen, philosophische Sätze als solche in der Glaubenslehre vorkommen? Als solche können sie in derselben schon deswegen nicht vorkommen, weil sie hier aus ihrem genetischen Zusammenhange mit dem gesammten System der Philosophie herausgenommen sind; aber vorkommen dürfen, ja müssen sie, wenn anders die Dogmatik ihrer Aufgabe, das Wissen vom Glauben zu sein, genügen will. Das philosophische Denken wird ein theologisch dogmatisches, indem es auf jedem Schritte zugleich Reflexion auf den kirchlichen Glauben und den biblischen Inhalt ist; wobei ein doppelter Gang genommen werden kann: entweder vom Begriff zum Dogma herabzusteigen, das speculativ Erkannte sofort auch als Lehre der Bibel und Bewußtsein der Kirche nachzuweisen; oder vom gegebenen Positiven, dem einzelnen Glaubensartikel, zum philosophischen Begriff aufzusteigen, ihn durch

die Dialektik des dogmatischen Stoffs aus diesem hervorzutreiben. Ich halte die letztere Methode für die richtige.

Das Wesentliche dieser Einsicht findet sich, dem früher Auseinandergesetzten zufolge, bei Daub. Wie weit er ihr in der Ausführung treu geblieben, läßt sich aus seinen bis jetzt vorliegenden Werken nicht genau bestimmen, da keins derselben eine eigentliche Dogmatik — auch die Theologumena blos die philosophische Einleitung zu derselben sind. Aber daß auch selbst seine Theorie von der Gestaltung der Dogmatik, trotz ihrer richtigen Grundlage, von einiger Schiefheit nicht frei war, ist auch aus dem, was bis jetzt schon vorliegt, nachzuweisen, oder vielmehr bereits nachgewiesen. Es ist im vorigen Abschnitt gezeigt worden, wie seinem Dafürhalten nach der Fortschritt vom Dogma zum Begriff ein rein affirmativer, dieser die schlechthinige Bestätigung von jenem, der absolute Zweifel, als Zweifel am zweifelnden Denken, ein Wiederherstellen des Geglaubten in seiner vorigen Gestalt und Bedeutung sein sollte; nur das Formelle, die Bibel oder Kirche zur Autorität zu haben, hätte das Dogma sich abzuthun. Damit hängt das Andere zusammen, daß Daub zwar dem exegetischen Elemente, und ebenso dem symbolischen, seine Stelle in der Dogmatik einräumt, nicht aber ebenso dem Dogmengeschichtlichen; da der Glaube zwar wie er besteht, nicht aber wie er nach und nach entstanden ist, Gegenstand der Dogmatik sei (Proleg. S. 216). Eben diese Geschichte der Entstehung, Ausbildung, Bestreitung und Vertheidigung der Dogmen aber ist die objective Dialektik derselben, in welcher sie selbst ihre endliche Form zerbrechen und sich zur Reinheit des Begriffes läutern: eine Läuterung, die freilich demjenigen nicht nach dem Sinne sein kann, der die Dogmen, wie sie da sind, gleichsam mit Haut und Haaren, in den Himmel der Idee will kommen lassen. Und eben hierin hat Schleiermacher's Methode vor der Daub'schen den höchst wichtigen Vorzug, daß sie gegen die geltend gewordenen dogmatischen Bestimmungen eine, bis zu den Symbolen, ja bis zur Bibel selbst zurückgehende,

dialektische Kritik und Polemik übt, welche alles der Gesetzmäßigkeit des Denkens Widerstrebende auszuscheiden die Bestimmung hat. Nur geht diese Kritik in der Glaubenslehre so wenig, wie in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, genetisch zu Werke, und würde daher für sich gleichfalls nur ein negatives Resultat haben, wenn nicht das Gefühl einträte, und aus seiner Fülle einen positiven Inhalt spendete, den nun die Dialektik, mit Anschließung an die brauchbaren Elemente der kirchlich hergebrachten Formeln, so weit zu bearbeiten und zu glätten hat, daß er dem Denken ferner keine Anstöße mehr biete. Ginge statt dessen die Kritik dem eigenen Verlauf und lebendigen Gährungsproceß des biblischen Inhalts durch die kirchlichen Jahrhunderte herunter nach: so würde sie aus diesem Processe selbst heraus ein inhaltsvolles Resultat erhalten, die Dialektik selbst ein eben so positives, wie negatives Ergebniß haben, welches nicht von außerhalb her, aus unmittelbarem Gefühl und Erfahrung, beigebracht werden dürfte.

Wird nun aber auf diese Weise der Dogmatik das Geschäft gegeben, den Grund des christlichen Glaubens philosophisch zu erforschen: so wandelt Schleiermacher'n die Furcht an, sich hiedurch von der Gemeinde loszureißen, welche, so wenig sie Philosophie haben kann, eben so wenig auch den Grund des Glaubens haben könnte, wenn er nur auf philosophischem Wege zu gewinnen wäre; sondern dieser würde dann ein ausschließlicher Besitz des Theologen sein. „Ein solcher Privilegirter aber — sagt Schleiermacher im zweiten Sendschreiben über seine Glaubenslehre — will ich nicht sein in der Gemeinde, daß ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe.“ Dies ist ein zweideutiger Ausdruck; der weiterhin vorkommende aber, daß der Glaube der Gemeinde dann ein grundloser wäre, verrückt den richtigen Standpunkt vollends. Nämlich auch wenn sie sich seines Grundes nicht bewußt ist, kann darum der Glaube der Gemeinde an sich doch ein wohlbegründeter sein; sie hat den begründeten Glauben, der Theo-

log überdies die Einsicht in seine Begründung: das ist der ganze Unterschied, und dieser ist so weit entfernt, die christliche Gemeinschaft und wesentliche Gleichheit zwischen beiden Theilen aufzuheben, daß ohne denselben der Begriff eines Theologen gar nicht zu Stande gebracht werden kann. Und auch Schleiermacher, bei seiner Art, den christlichen Glauben abzuleiten, entgeht diesem Unterschiede nicht. Denn der gemeine Mann wird immer dabei bleiben, die christlichen Glaubenslehren für wahr zu halten aus dem Grunde, weil sie in der Bibel stehen; wenn aber dies nach Schleiermacher nicht das Richtige ist, vielmehr die Begründung der Wahrheit des Christenthums in der eigenen inneren Erfahrung eines Jeden liegt: so ist es auch hier der Theolog allein, und von den Gemeindegliedern nur etwa die Gebildetsten, welche den wahren Grund des Glaubens haben.

Die weitere Zerfällung der drei Haupttheile wird in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre bekanntlich so zu Stande gebracht, daß innerhalb jedes Haupttheils zuerst das fromme Selbstbewußtsein, wie es in jedem Theile näher bestimmt ist — im ersten Haupttheile als Abhängigkeitsgefühl überhaupt, im zweiten als Bewußtsein der Sünde, im dritten als Bewußtsein der Gnade — als solches entwickelt; hierauf die Beschaffenheit der Welt, auf welche die in jenem Selbstbewußtsein mitgesetzte Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins hinweist, beschrieben; endlich (doch können die zwei letzteren Theile die Stellung auch wechseln) die Eigenschaften Gottes, durch welche beide Seiten bedingt sind, aufgefaßt werden. Von diesen drei Formen dogmatischer Sätze ist die erste die Grundform, sofern aus ihr die beiden anderen abzuleiten sind, und diese Ableitung die Probe ist, daß sie wirklich auf dogmatischem Wege, durch Reflexion auf das fromme Gefühl, und nicht auf fremdartigem, naturwissenschaftlichem oder speculativem, zu Stande gekommen sind. Ja, für die einzige rein dogmatische Form erklärt sie Schleiermacher; so daß er, wenn nicht die Anschließung an die hergebrachte Dogmatik,

und das Bedürfniß, deren Leistungen kritisch zu behandeln, die Beibehaltung der beiden andern Formen räthlich gemacht hätte, diese gern würde fallen lassen, und sich auf die erste beschränkt haben (zweites Sendschreiben, Mitte). Was durch solche Auflösung der beiden objectiven, wenn auch abgeleiteten Formen dogmatischer Sätze in die rein subjective die Glaubenslehre für eine Gestalt bekommen haben würde, wäre merkwürdig zu sehen; denn schon jetzt reicht zur Ausfüllung jener ersten Form der subjective Inhalt nicht hin, und sie ist da und dort genöthigt, Objectives in sich hineinzuziehen, um sich nur zu Stande zu bringen. So wollen schon die Lehren von der Schöpfung und Erhaltung nicht rein in dieser Form aufgehen; besonders auffallend ist aber im dritten Theile, unter dem Abschnitt: vom Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist, als erstes Hauptstück die Lehre von Christo, seiner Person und seinem Amte, zu finden. Der Zustand des begnadigten Christen als subjectiver ist offenbar nur durch die Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung zu beschreiben: die Person und das Geschäft Christi ist das diesen Zustand bedingende Objective; und wenn Schleiermacher sagt, Christus sei doch als wirkende, ja immanente Ursache in dem Gemüthszustande des Gläubigen als der Wirkung mitgesetzt: so ist ja dies auch mit den die frommen Gemüthszustände bedingenden göttlichen Eigenschaften und Beschaffenheiten der Welt der Fall, die nichts desto weniger in besonderen Theilen behandelt werden, in welche freilich die Lehre von Christo nicht paßte, weil sie doch weder zur Lehre von der Welt, noch geradezu zu der von Gott, zu schlagen war. Deswegen aber paßt sie um nichts besser in die erste Form; vielmehr ist die Unmöglichkeit, die Grundlehre des Christenthums auf angemessene Weise unterzubringen, ein Zeichen der Unangemessenheit der ganzen Eintheilung.

Der bei Schleiermacher's Methode unvermeidliche Uebelstand, daß die Lehre von Gott, d. h. bei ihm von den göttlichen Eigenschaften, nicht an Einem Orte beisammen,

sondern an drei verschiedene Oerter vertheilt erscheint, ist sonderbarer Weise den Daub'schen Theologumenis mit der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gemein, und zwar bei einer ganz entgegengesetzten Methode, bei welcher er leicht zu vermeiden war. Es wird nämlich von Daub zuerst von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes als Vaters, hierauf im zweiten Theile mit den Lehren von der Schöpfung und Erlösung, von den Eigenschaften, die Gott in der Bestimmtheit als Sohn zukommen, im dritten und letzten Theile endlich de natura Dei absolute intelligenti und de virtutibus Dei absolute intelligentis gehandelt; wie auch noch bei Marheineke zwar die Eigenschaften Gottes sämmtlich in einem Abschnitte des ersten Theiles erledigt werden, das dreieinige Wesen Gottes aber in drei auseinander liegenden Stücken des ersten, zweiten und dritten Theiles abgehandelt ist. Ungleich richtiger wird bei Hegel, in der Religionsphilosophie, und andeutungsweise schon in der Phänomenologie, die ganze Lehre vom göttlichen Wesen als Vater, Sohn und Geist in einem ersten Theile vollendet, und in den zwei folgenden nur noch von der Erscheinung jener Bestimmtheiten in der Welt gehandelt; wobei die drei Theile zwar auch nach den drei Momenten des göttlichen Wesens, doch nur insofern benannt sind, als dasselbe, aber jedesmal das ganze, das einemal unter der Bestimmtheit dieser, das anderemal jener Person — als Reich des Vaters (Bestimmtheit des Insichseins, der sich selbst gleichbleibenden Identität: Dreieinigkeit), Reich des Sohnes (Bestimmtheit des sich Anderswerdens: Weltschöpfung, Menschwerdung) und Reich des Geistes (Gemeinde, Glauben, Wissen) gesetzt ist und betrachtet wird.

Außer und vor den Eigenschaften Gottes von dessen Dasein und Wesen zu handeln, ist Schleiermacher'n Ersteres dadurch verboten, daß nach ihm die Anerkennung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, d. h. des Gottesbewußtseins, als eines wesentlichen und allgemeinen Lebenselementes der menschlichen Natur, die Grundvoraussetzung der christlichen

Glaubenslehre ist. Daub hingegen hat in seinen Theologumenis eine umfangreiche Abhandlung über die Beweise für das Dasein Gottes, die in einer nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesung eine noch weitere Ausführung erhalten hat. Beide Abhandlungen sind höchst gründlich, und enthalten treffliche Bemerkungen nicht nur zur Kritik dieser Beweise selbst, sondern vornehmlich auch zur Kritik der Kantischen Kritik derselben; doch ist das Ergebniß auch bei Daub nur das, daß die Beweise weder einer für sich noch alle zusammen zureichend seien, vielmehr die Idee Gottes im menschlichen Geiste sämmtlich schon voraussetzen. So richtig dies ist, so wäre doch das Weitere und erst recht Befriedigende dies gewesen, sie zugleich als die nothwendigen Vermittlungen zu begreifen, durch welche das Denken, bewußt oder unbewußt, zum Gedanken des Absoluten gelangt, und diese Vermittlung als eine in ihr selbst eben sowohl negative als affirmative zu fassen; wie dies Hegel — und zwar in der kurzen Anmerkung der Encyclopädie besser und schärfer gethan hat, als in den weitschichtigen und daher nicht zum Ziele kommenden Vorlesungen über diesen Gegenstand.

Auch vom Wesen Gottes stellt Schleiermacher keine besondere Lehre auf: zunächst, weil es das menschliche Abhängigkeitsgefühl immer nur in bestimmten Beziehungen, welche seine Eigenschaften heißen, berührt; weiterhin aber hält er auch die Speculation für unfähig, das Wesen Gottes zu erkennen, und muß sie dafür halten, seinem Grundsatze getreu, daß jede Bestimmtheit, die man in Gott setzen wollte, — und ohne solche ist keine Erkenntniß möglich — eine Verneinung und Verendlichung sei. Dagegen handelt Daub in den Theologumenen, wie wir gesehen haben, vom Wesen Gottes, und behauptet dessen Erkennbarkeit, die er sogar als absolute bestimmt (S. 438); obgleich über den letzteren Punkt, wenn man sich des früher Auseinandergesetzten erinnert, einiges Schwanken stattfindet. Allein sieht man nun, wie in den Theologumenen nach jeder Entwicklung, welche Bestimmt-

heiten in das göttliche Wesen hineingezeichnet hatte, diese zuletzt wieder ausgewischt werden mit der Bemerkung, sie seien nur durch den leidigen Verstand gesetzt, und müssen immer erst aufgehoben und in Eins zusammengeschüttet werden, ehe in die Tiefe des göttlichen Wesens einzudringen möglich sei: so kommt dies auf dasselbe hinaus mit der Schleiermacher'schen Cautel, alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott ausdrücken, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (Glaubensl. §. 50). In philosophischer Hinsicht steht ja Daub in den Theologumenis mit Schleiermacher auf wesentlich gleichem Boden: jener auf dem Boden der vom Spinozismus noch festgehaltenen Naturphilosophie, dieser auf dem eines mit Platonisch-idealistischen und naturphilosophischen Elementen versetzten Spinozismus: — auf beiden Standpunkten ist nur eine negative Erkenntniß Gottes möglich.

Ein durchgreifender Gegensatz zwischen beiden Theologen thut sich in Absicht der Dreieinigkeitslehre hervor. Zwar bildet sie in den Theologumenis sowohl als in der Glaubenslehre den Schluß des Ganzen; aber während nach Daub der Gegenstand der Dogmatik in letzter Beziehung nur die Dreieinigkeitslehre (Proleg. S. 191 f.), diese mithin das christliche Grunddogma ist, nach dessen Seiten auch das dogmatische System sich gliedern muß: hat sie nach Schleiermacher nur die secundäre Dignität einer Hilfslehre, indem sie keine unmittelbare Aussage über eine Bestimmtheit des christlichen Selbstbewußtseins, sondern nur eine Formel zur Verknüpfung mehrerer solcher Aussagen ist. Unmittelbar nämlich ist im christlichen Selbstbewußtsein in dieser Beziehung nur das Doppelte gesetzt, daß Gott mit der Menschheit sowohl persönlich, in Christo, als unter der Form des Gemeingeistes, in der Kirche, vereinigt sei, und daß in keiner dieser Einwohnungen weder etwas Geringeres als das göttliche Wesen an sich selbst, noch in der einen etwas Geringeres als in der

andern gesetzt sei. So bezieht sich nach Schleiermacher diese ganze Unterscheidung lediglich auf verschiedene Wirkungskreise und Wirkungsweisen der Gottheit nach außen, und kann insofern ungescheut als eine Dreiheit — nicht im göttlichen Wesen selbst, sondern in seiner Offenbarung — ausgesprochen werden; wogegen der kirchliche Ausdruck: Dreieinigkeit, die Einheit des göttlichen Wesens wahren soll gegen einen in diesem selbst gesetzten, immanenten Unterschied. Ein solcher aber kann in keiner frommen Erregung mitgesetzt sein, da in diesen Gott niemals an sich, sondern nur in seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen, erscheint; weswegen alle auf eine Sonderung im göttlichen Wesen als solchem bezüglichen Sätze aus der Glaubenslehre in die Speculation zu verweisen sind. Ebendeshalb zieht Schleiermacher in einer Abhandlung in der von ihm mit de Wette und Lücke herausgegebenen theologischen Zeitschrift (im dritten Stück) die unitarische Lehre des Praxeas und Noet, noch mehr die bestimmtere des Beryllus von Bostra, welchem zufolge der Sohn Gottes vor der Menschwerdung nicht κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν existirte, besonders aber die ausgebildete Theorie des Sabellius, wornach die göttliche Monas in einer Trias von προσώποις oder σχηματισμοῖς: als Vater (nach Schleiermacher's Deutung der unvollständigen Nachrichten) in der Schöpfung der Welt, als Sohn in Christo, und als heiliger Geist in der Kirche sich offenbare — diese Lehre wird, ihres mehr subjectiven und modalistischen Charakters wegen, von Schleiermacher der kirchlich gewordenen Athanasianischen Trinitätslehre vorgezogen.

Indem durch diese Ansicht von der Trinität Schleiermacher mit verschiedenen biblischen Aussprüchen über das vormenschliche, ja vorweltliche Dasein und Wirken des λόγος oder Christi nothwendig in Collision kommen mußte, mag hier der geeignete Ort sein — nachdem von der Daub'schen Schriftauslegung im vorigen Abschnitt die Rede gewesen —, etwas über die Art und Weise zu bemerken, wie Schleiermacher, in

Rücksicht auf die Glaubenslehre, sich mit der Exegese abzufinden pflegt. Als ein wesentliches Verdienst ist es hier anzuerkennen, daß er, dem hergebrachten atomistischen Zusammenreihen sogenannter dicta probantia gegenüber, auf einen „mehr in's Große gehenden Schriftgebrauch gedrungen hat, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere, besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf welchen auch die dogmatischen Resultate beruhen" (Glaubensl. 1, S. 163). War einmal auf diese Weise der Vorstellungskreis der biblischen Schriftsteller als Ganzes zur Anschauung gebracht, so war es nahe gelegt, denselben von dem Standpunkte des jetzigen wissenschaftlichen Denkens als einen ganz verschiedenartigen geistigen Boden bestimmt zu unterscheiden, und damit das Verhältniß dieser beiden Seiten von seiner bisherigen Gebundenheit und Unwahrheit zu befreien.

Nachdem nämlich in den früheren Zeiten der christlichen Kirche das Bewußtsein auch der gebildeten Christen und der Theologen im Wesentlichen auf demselben Grund und Boden mit dem biblischen sich bewegt hatte, trat seit den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften allmählig immer allgemeiner eine Differenz zwischen beiden Bewußtseins- und Denkweisen hervor, welche man sich aber nicht eingestand, und daher, statt der früheren natürlichen Identität beider, eine gemachte und gewaltsame festsetzte. Diese wurde in doppelter Art zu Stande gebracht: in der supranaturalistischen Theologie so, daß angeblich das jetzige Denken unter die alten Vorstellungen gefangen genommen, unter der Hand jedoch an immer mehreren Stellen diese durch das oft unbewußt wirksame moderne Denken verkürzt oder umgestaltet wurden; in der rationalistischen Theologie dagegen so, daß die biblischen Vorstellungen überwiegend nach dem heutigen Denken umgedeutet, nichtsdestoweniger jedoch auch dieses hinwiederum

durch den Einfluß von jenen getrübt wurde. Diese zweiseitige Unfreiheit und Unlauterkeit war durch das Eingeständniß aufzuheben — zu welchem hin der Rationalismus in seiner Unterscheidung von Localem und Temporellem in der Bibel einige, doch durch die Accommodationshypothese u. dergl. immer wieder halb zurückgenommene, Schritte machte — daß hier auf der einen Seite ein ganz anderer geistiger Boden als auf der andern, gleichsam zwei verschiedene Reiche seien, aus deren keinem ein Gesetz, eine Ordnung, unmittelbar in das andere übergetragen werden dürfe; zwei Sprachen, die nur durch Uebersetzung des in der einen Vorgetragenen in die andere in Verkehr treten können: so daß, wenn in der Bibel z. B. Engel und Teufel gelehrt werden, daraus für die jetzige Theologie, sofern sie sich mit der Bibel in Einigkeit halten will, keine Verpflichtung erwächst, gleichfalls dergleichen Wesen, sondern nur, diejenigen religiösen Ideen anzuerkennen, welche jenen Vorstellungen zum Grunde liegen.

Diese Weite zwischen der Bibel und der Wissenschaft zu machen, die gegenseitige Befreiung beider zu proclamiren, und so, statt des bisherigen Zustandes heimlicher Meuterei und gegenseitiger Uebervortheilung, einen wahren, ehrlichen Frieden herbeizuführen, waren gleicherweise beide Theologen, von denen wir hier handeln, berufen: aber keiner hat diesen Beruf erfüllt. Daub war durch die Hegel'sche Philosophie an den Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff gewiesen: die biblischen Lehren — konnte er sagen — sind vor der Uebertragung in die Dogmatik aus der Sprache der Vorstellung in die des Begriffs umzusetzen, und da kann, was in jener z. B. Teufel hieß, in dieser böses Princip oder sonst wie lauten, und doch beide Male dasselbe sein. Aber wie wenig Daub in der Richtung sich befand, diesen Unterschied wirklich geltend zu machen, haben wir im vorigen Abschnitt, insbesondere an der so eben beispielsweise angeführten Lehre, zur Genüge gesehen. Auf ähnliche Weise konnte Schleiermacher sagen: nicht darauf kommt es an, wenn wir Christen sein

wollen, daß wir mit Christo und den Aposteln dasselbe denken, sondern nur, daß wir das Gleiche mit ihnen fühlen; denn im Gefühl besteht ja die Frömmigkeit, und dieses kann, unbeschadet seiner Identität, je nach der verschiedenen Ausbildung des Denkens zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedener Vorstellungen und Begriffe sich bedienen, um sich auszusprechen, es kann das eine Mal Christum als das weltschöpferische Gotteswort, das andere Mal als den Mittel- und Wendepunkt der Weltgeschichte bezeichnen, und doch beide Male wesentlich dasselbe fühlen. Aber so weit ging Schleiermacher nicht. Sein Christus sollte nicht blos das reinste und wahrste fromme Gefühl gehabt, sondern auch zum Ausdrucke desselben keine irrige Vorstellung sich angeeignet haben. Da nun nicht zu läugnen steht, daß Christus z. B. von Engeln und Dämonen nicht selten so gesprochen, als ob er von ihrem Dasein überzeugt wäre: so muß sich Schleiermacher durch die Wendung helfen, Christus habe sich dergleichen volksthümliche Vorstellungen angeeignet, ohne sie zu seinen eigentlichen Ueberzeugungen in ein bestimmtes — sei es affirmatives oder negatives — Verhältniß zu setzen (Glaubensl. 1, S. 224 f.); ein undenkbares Mittlere zwischen der rationalistischen Accommodationstheorie, nach welcher Jesus dergleichen Vorstellungen, obwohl von ihrer Nichtrealität überzeugt, dennoch vorgetragen haben soll, und dem rücksichtslosen Bekenntniß, daß er in den Zeitvorstellungen, die er vorgetragen, selbst auch scheine befangen gewesen zu sein. Leichter mußte das letztere Eingeständniß Schleiermacher'n in Betreff der Apostel und der übrigen biblischen Schriftsteller werden. Namentlich auf die erzählenden Theile nicht nur ohnehin des alten Testaments, das bei Schleiermacher gar keine selbstständige Bedeutung für die christliche Glaubenslehre hat, sondern auch des neuen, wird ungescheut die historische Kritik angewendet: und z. B. in der Kindheitsgeschichte Jesu poetische und sagenhafte Bestandtheile anerkannt; von den Engelerscheinungen bei der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu und später in der Apostel-

geschichte auf ziemlich rationalistische Weise bemerkt, die Erzählungen lassen zweifelhaft, ob Engel oder Menschen gemeint seien (Glaubensl. 1. S. 223); die sichtbare Himmelfahrt, weil von keinem Augenzeugen erzählt, beanstandet; an der Auferstehung aber festgehalten, weil, wenn sich in Ansehung ihrer die Jünger getäuscht hätten, die ganze Zuverlässigkeit ihres Zeugnisses von Christo verloren ginge, und auch dieser selbst, wenn er sich solche Zeugen gewählt hätte, nicht nach Joh. 2, 25 gewußt haben könnte, was im Menschen war (Glaubensl. 2. S. 96). Mehr noch ist Schleiermacher bemüht, mit den lehrhaften Theilen der apostolischen Schriften sich in Identität zu halten, — und dies führt uns auf den Punkt zurück, von welchem aus wir in diese Erörterung der Schleiermacher'schen Exegese eingetreten waren. In ganz besondere Verlegenheit nämlich muß er hiebei nothwendig mit allen denjenigen Stellen kommen, in welchen von einer vormenschlichen Existenz des Göttlichen in Christo, von einem Antheil desselben an der Weltschöpfung, die Rede ist; Vorstellungen, die aus dem dogmatischen Systeme Schleiermacher's schlechthin ausgeschlossen sind. Zwar mit den Johanneischen Stellen findet er sich in der flüchtigen Behandlung, die er ihnen in der Glaubenslehre und der Abhandlung über die Trinitätslehre widmet, noch leidlich genug ab: um so mehr aber verwickelt er sich mit der Paulinischen Stelle Kol. 1, 15 ff., welche in ausführliche exegetische Erörterung zu nehmen, er noch in seinen letzten Jahren den gefährlichen Reiz empfand (in einer Abhandlung in Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, v. Jahr 1832). Angeblich mit ausschließlicher und strengster Berücksichtigung des Zusammenhanges und Wortsinnes, und mit einem Scharfsinn, vor dem man sehr auf der Hut sein muß, um nicht von ihm bestochen zu werden, beweist er hier, daß der Satz: *ἐν αὐτῷ (τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* oder *Χριστῷ) ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί,*

εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται — nichts Anderes heißen könne, als: vermittelt durch die Rücksicht auf das einstige Erscheinen Christi oder der Erlösung, sind von Gott sowohl die religiösen als die bürgerlichen Angelegenheiten der Völker, letztere nach ihrer inneren wie ihrer Außenseite, in monarchischen wie in republikanischen und andern Formen, geordnet worden; — eine Auslegung, die, in unseren Tagen vorgetragen, immer ein exegetisches Scandal bleiben wird. Und in derselben Abhandlung rühmt der Verfasser die Verdienste Winer's, durch welchen den Zeiten des Faustrechts in der neutestamentlichen Exegese ein Ende gemacht worden sei, und versichert, von jedem dogmatischen Interesse bei seiner Auslegung sich frei zu wissen: — ein abermaliger Beweis, wie auch der Scharfsichtigste in solchen Dingen sich selbst täuschen kann.

Um die Anschauung von der verschiedenen Gestaltung der Glaubenslehre bei Schleiermacher und Daub zu vollenden, wird es nach dem Bisherigen genügen, der Kürze halber nur noch zwei besonders eingreifende Differenzpunkte ausführlicher zu besprechen: die Lehre beider Theologen von den Wundern und von der Person Christi. Die den ersteren Punkt betreffenden Ausführungen bei Schleiermacher gehören zu den verdienstlichsten Partien seiner Glaubenslehre, und namentlich ist der Satz: „aus dem Interesse der Frömmigkeit könne nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde" (§. 47), ein goldener Spruch für Theologen, der nur von vielen, namentlich auch unter den Schülern seines Urhebers, zu bald wieder vergessen worden ist. Schleiermacher hat das Widersinnige der Meinung aufgedeckt, als ob „sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhanges, als in dem der ursprünglichen, aber ja auch göttlichen, Anordnung gemäßen Verlauf desselben" (vgl. Spinoza's Cogitata metaphys. P. 2, cap. 9: Majus videtur

esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo atque immutabili ordine gubernat, quam si leges, quas ipse in natura optime et ex mera libertate sancivit, propter stultitiam hominum abrogaret. Auch Tract. theol. pol. cap. 1); es wird daran erinnert, wie „unsere Vorstellungen sowohl von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes, als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur, eben so wenig abgeschlossen, und eben so einer beständigen Erweiterung fähig seien, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst" (§. 14, S. 102 f.); weswegen wir eben so wenig berechtigt sein können, einem aus unserer bisherigen Naturkenntniß unerklärlichen Factum aus diesem Grunde die Möglichkeit schlechthin abzusprechen, als aus ebendemselben Grunde solcher dermaligen Unerklärbarkeit zu behaupten, daß es ein Wunder im absoluten Sinne, d. h. nicht durch irgend welche, wenn auch noch unerforschte, Naturkräfte, sondern unmittelbar durch göttliches Eingreifen bewirkt sei; vielmehr haben wir „die Erklärung nur auszusetzen bis zu einer künftigen genaueren Kenntniß von den Gesetzen der Natur." Darum verbietet aber Schleiermacher nicht, das Geschehensein eines auch nur relativen oder uneigentlichen Wunders entweder wahrscheinlicher zu finden oder unwahrscheinlicher, je nach der Beschaffenheit des Berichts, durch welchen es zu unserer Kenntniß gelangt, und des geschichtlichen Zusammenhanges, in welchem es erscheint. Im Zusammenhange mit derjenigen tiefen Aufregung des Selbstbewußtseins, welche die Entstehung einer neuen Religion bezeichnet, sei es sehr natürlich, obwohl nicht eben nothwendig, vorauszusetzen, daß auch Erscheinungen einer tieferen Einwirkung der erregten geistigen Kraft auf die leibliche Natur sich zeigen werden; daß namentlich das Subject der neuen Offenbarung selbst, „welches eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweisen werde, auf die leibliche Seite

der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken.“ Keineswegs jedoch lasse sich aus diesen begleitenden Erscheinungen, daß hier eine Offenbarung, oder gar die höchste Offenbarung sei, beweisen; da beide Seiten auf keine Weise an einander gebunden seien: weder so, daß in Verbindung mit einer Offenbarung jedesmal dergleichen wunderähnliche Erregungen der leiblichen Natur vorkommen müßten; noch auch so, daß sie nicht auch ohne diesen Zusammenhang für sich vorkommen könnten. Je weiter dann überdies die außerordentliche Naturwirkung von einer möglichen psychologischen Vermittlung abliegt — dies können wir theils aus der dargelegten Ansicht und der Praxis Schleiermacher's in der Glaubenslehre und der Schrift über den Lukas abstrahiren, theils als ausgesprochenen Kanon aus den noch ungedruckten Vorlesungen über das Leben Jesu anticipiren —, desto unwahrscheinlicher wird die Möglichkeit einer künftigen natürlichen Erklärung, und je unverbürgter und sagen- oder dichtungsähnlicher der Bericht ist, desto wahrscheinlicher der unhistorische Charakter einer solchen Erzählung.

Auf Seiten Daub's haben wir statt dessen bereits im vorigen Abschnitt gesehen, wie er von dem trefflichen Ausspruch der Katechetik, daß der gesunde Verstand keine, die gesunde Vernunft aber nur die Schöpfung im Ganzen als Wunder anerkenne, und von der mythologischen Betrachtung der Wundergeschichten in den Theologumenis, schon im Judas zu der Annahme wirklicher Wunder gelangt war: in den Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik nunmehr verheißen uns die Herausgeber schon in der Vorrede den Beweis sogar von der Nothwendigkeit des Wunders. Man muß begierig sein, zu erfahren, wie ein solcher zu Stande kommen soll.

Uebereinstimmend mit Schleiermacher unterscheidet Daub zuerst das relative, nur uneigentlich so zu nennende Wunder von dem absoluten, von welchem allein es sich handelt, und das auch allein so genannt werden sollte. Wunder

ist nach ihm nicht eine Begebenheit, die sich aus natürlichen, nur unbekannten Ursachen zuträgt; im Magnetismus z. B. wirkt der Mensch zwar nicht auf die sonst gewöhnliche Weise, aber doch immer noch mittelst der Natur und ihrer Gesetze: es ist also in diesem Gebiete kein Wunder als solches vorhanden. Dieses ist nur da, wo in der Natur und Menschenwelt doch nicht die Natur, noch der Mensch, sondern unmittelbar Gott selbst der wirkende ist (Proleg. S. 87, 97, 102). Die angeblichen Wunder in den heidnischen Religionen nun erklärt Daub sämmtlich für solche, „die dem Prüfenden sofort kund werden als Meinungen der Menschen in ihrer Unbekanntschaft mit der Natur;" eben so werden innerhalb des Christenthums die Wunder der Apokryphen, des katholischen Mittelalters u. s. f. verworfen (Proleg. S. 80; vgl. die Abhandlung über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie, in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, 1. Bandes 2. Heft, S. 119 ff.). Auch den neutestamentlichen Wundern spricht Daub wenigstens die Beweiskraft für die Wahrheit des Christenthums ab, welche vielmehr, keines äußeren Zeugnisses bedürftig, ihre Beglaubigung in sich selber trage; der Glaube an Wunder setzt nach ihm, wie nach Schleiermacher, die Religion im Menschen schon voraus (Proleg. S. 125).

Mit ihrer apologetischen Beweiskraft jedoch auch die Wunder selbst zu verwerfen, oder auch nur, wie Schleiermacher, zu beseitigen, davon ist Daub weit entfernt. Weder mit der natürlichen Erklärung das Wunder in der Geschichte, noch mit der mythischen die Geschichte am Wunder zu läugnen, erscheint ihm statthaft. Der letzteren Ansicht insbesondere, die, so wie er sie versteht, die Wundergeschichten „für Erdichtungen erklärt, welche den Zweck haben, theils die Religionswahrheiten anschaulich zu machen, theils ihnen, bei dem allgemeinen Interesse der Menschen an dem Wunderbaren, besonders im Jugendalter ihres Geschlechts, vorerst leichteren Eingang in die Gemüther zu verschaffen," — dieser

Ansicht ist nach Daub die christliche Religion ihrem Wesen nach zuwider. Denn sie ist ja göttlichen Ursprungs; das Göttliche gestattet aber nicht, daß Menschliches sich mit ihm vermische, und sich für Göttliches ausgebe. „Die Heiligkeit der Religion fordert, daß in den Wundererzählungen nicht die Phantasie ihr Spiel getrieben habe, und sie keine Dichtungen seien, die, wenn auch zu einem guten Zwecke, für Religionswahrheiten ausgegeben worden wären" (Proleg. S. 111 ff.). Unmöglich wird man diese Einwürfe gegen die mythische Auffassung neutestamentlicher Wundererzählungen zu denjenigen rechnen können, die auf einem begründeten Begriffe von der christlichen Religion, und auf einem richtigen von Mythus und Sage beruhen.

Es wird von Daub zwar eingeräumt, daß das Wunder physisch, moralisch und geschichtlich unmöglich sei, daher das Urtheil des Verstandes gegen sich habe; dieser aber lasse sich nicht verhöhnen. Dennoch bestehe die Religion darauf, daß Wunder wirklich geschehen seien. Wäre nun der Widerspruch zwischen diesen beiden Urtheilen ein wirklicher: so müßte das Urtheil der Religion, welches die Wirklichkeit des Wunders behauptet, das Urtheil des puren Unverstandes sein; dann aber würden wohl nicht die scharfsinnigsten Theologen, wie Origenes, Augustin, noch weit weniger die größten Naturforscher, wie Keppler, Newton, Haller, den Wunderglauben beibehalten haben. Auch mit dem schon früher Erwähnten wird der Verstand beschwichtigt, daß ihm ja nicht zugemuthet werde, das Wunder irgendwie als Beweis für die Wahrheit der Religion sich gefallen zu lassen; und endlich wird er eingeladen, sich aus seinem eigenen Standpunkte heraus und auf den der Religion zu versetzen, wo er dann das Wunder ebenso als nothwendig, wie von dem seinigen als unmöglich, erkennen werde (Proleg. S. 105, 118 ff. 127). Diese Versetzung und Umstimmung des Verstandes wird auf folgende Weise zu Stande gebracht.

Das Wesen der Religion — entwickelt Daub — besteht

weder in blosen Ideen, noch in blosen Thatsachen; jene ohne diese sind abstract, diese ohne jene profan; so ist in der Religion, insbesondere der christlichen, das Dogmatische mit dem Historischen wesentlich verknüpft (Proleg. S. 157). Nun ist aber eine unmittelbare Verknüpfung beider Seiten unmöglich, weil das Historische ein Natürliches und Menschliches ist, das Dogmatische dagegen über das Natürliche und Menschliche hinweg auf das Göttliche und unser Verhältniß zu ihm sich bezieht. Anders z. B. beim Ethischen: dies ist nach Daub unmittelbar mit dem Historischen verbunden, weil das Moralische ein lediglich Menschliches ist; wogegen „der auch nur abstracte Gedanke bei dem Worte Gott, der Gedanke nicht nur des Nichtsinnlichen, sondern auch des absolut Uebersinnlichen ist" (Proleg. S. 94 ff.). Vielmehr: nur der abstracte Gedanke bei dem Worte: Gott, ist der Gedanke eines schlechthin Uebersinnlichen, welches dem Sinnlichen nur jenseitig, keiner unmittelbaren Verbindung mit demselben fähig wäre. Wo hat, muß man fragen, Daub die Grundanschauung seiner Speculation, die concrete Einheit des Göttlichen und Menschlichen gelassen, daß er so ganz aus der Vorstellung des gewöhnlichen Deismus, der abstracten Trennung beider Seiten, heraus sprechen kann? Doch vielleicht hängt Alles nur an der Bestimmung der Unmittelbarkeit, welche der Verbindung zwischen dem Geschichtlichen und dem Dogmatischen nicht zukommen soll. Aber kommt sie dann dem Verhältniß zwischen Moralischem und Geschichtlichem zu, wie Daub ausdrücklich behauptet? Nie ist irgend ein einzelnes Geschichtliche, eine Person, Handlung oder Begebenheit, unmittelbar schon eine ethische Wahrheit, sondern nur eine abgerissene, unvollständige, mit natürlichem und anderem fremdartigen Inhalte versetzte Erscheinung derselben; gerade wie in keinem einzelnen Ereigniß der ganze und reine Inhalt eines Dogma, z. B. von der göttlichen Allmacht, Gerechtigkeit u. s. f. unmittelbar gegeben ist: sondern, um die allgemeine und nothwendige, sittliche oder religiöse, Wahrheit aus der Vereinzelung und Zu-

fälligkeit des historischen Geschehens herauszubekommen, mithin die geforderte Vereinigung des Geschichtlichen mit dem Ethischen und Dogmatischen für das Bewußtsein zu Stande zu bringen, bedarf es beiderseits eines Mittelgliedes: dieses ist, was das Ethische betrifft, augenscheinlich das Denken, welches im Einzelnen das Allgemeine und in diesem jenes anschaut; dasselbe wird wohl auch auf Seiten der Religion das Mittelglied sein? — Nein! antwortet Daub; sondern hier ist es — das Wunder (Proleg. S. 78).

Nämlich das Dogma für sich zwar und die Geschichte für sich können wir glauben auch ohne Wunder; aber die Vereinigung von beiderlei Glauben ist ohne dasselbe nicht möglich. Daß Gott der aus sich Seiende, d. h. Sohn, und daß er Erlöser und Versöhner ist, lehrt die Vernunft; daß anderseits Jesus, als dieser weise und tugendhafte, auch wohl mit geheimnißvollen Naturkräften ausgestattete Mensch, gelebt habe, dessen können wir uns geschichtlich versichern: aber daß dieses Leben Jesu das Leben des Sohnes Gottes, sein Tod der Versöhnungstod für die Menschheit gewesen sei, das wird uns nur durch das Wunder gewiß (Proleg. S. 101). — Allein wird hiemit nicht, im Widerspruche gegen das früher so laut geltend Gemachte, das Wunder zum Glaubensgrunde erhoben? Aus der ermittelten historischen Treue der Wundererzählungen — sagt Daub selbst, — müssen wir die höhere Begabung des Wunderthäters folgern, und aus dieser wiederum die Wahrheit der Erzählung (Ebendas.). Der gleiche Cirkel, der uns schon im Ischariot begegnet ist, und hier nun sich offen eingesteht. Anderwärts heißt es wieder, der Glaube an Wunder sei kein historischer, die Wunder überhaupt nicht Geschichten; ebensowenig ein dogmatischer; die That im Wunder sei historisch, das Wunder in der That dogmatisch —: so bricht das Wunder, das beide Seiten vermitteln sollte, selbst in zwei Stücke auseinander, welche für sich einer Vermittlung bedürftig sind, die ihnen nur durch das Denken zu Theil werden könnte, welches in der That das Wunder erkennt; wel-

ches Denken aber auch ohne Wunder im Geschichtlichen das Dogmatische zu erkennen vermag: mithin die angebliche Nothwendigkeit des Wunders zur Ueberflüssigkeit herabsetzt.

Doch einerseits hat Daub ganz Recht, und wir wollen es als ein fruchtbares Geständniß willkommen heißen, wenn er sagt, ohne Wunder wäre in Christo, als diesem Individuum, der Gottmensch nicht zu erkennen; daß sich die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gerade nur in diesem, wie sonst in keinem, verwirklicht habe, davon könne nur das Wunder Gewißheit geben. Hiemit hat die speculative Theologie ihren Begriff vom Gottmenschen als einer einzelnen geschichtlichen Person selbst für einen irrationalen erklärt. Doch dieser Begriff sei nothwendig, und damit auch das zu seiner Gewinnung erforderliche Irrationale, das Wunder. Aber ein solcher Gottmensch, wie er zur Ableitung der Nothwendigkeit des Wunders vorausgesetzt wird, ist selbst schon das absolute Wunder: mithin geht auch auf dieser Seite die Beweisführung im Cirkel.

Also das Wunder soll die nothwendige Vermittlung zwischen dem Dogmatischen und dem Historischen sein. Eine solche wurde postulirt, weil eine unmittelbare Vereinigung des Göttlichen mit dem Geschichtlichen und Natürlichen unmöglich sei. Allein, ist sie wirklich unmöglich, so kann es auch kein Wunder geben; denn der Begriff des Wunders ist eben eine solche Vereinigung. Daub sieht dies wohl; darum schiebt er zwischen die beiden Seiten des Wunders ein Mittelglied ein: Gott wirkt in der Natur das Wunder durch den Willen eines Menschen. Aber warum wurde ein ähnliches Mittelglied nicht schon früher eingeschoben? warum nicht das speculative Denken als dasjenige anerkannt, mittelst dessen der Mensch im Historischen das Dogmatische anschaut? wobei dann die ganze angebliche Nothwendigkeit des Wunders weggefallen wäre; weil, was es möglich machen soll, schon ohne es, mittelst des Denkens, wirklich ist. — An und für sich — so setzt Daub das Angedeutete weiter auseinander — ist der Wunsch,

ein Wunder zu thun, jederzeit unvernünftig; denn die Vernunft erkennt die Naturgesetze als unverletzlich an. Wie kann also ein Mensch vernünftigerweise ein Wunder thun wollen? Nur wenn er vollkommene Gewißheit hat, — ist die Antwort, — daß sein Wille der Wille Gottes selbst sei, daß Gott durch ihn wirke; dann kann er den Spruch auf sich anwenden, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei, und in der Kraft Gottes durch seinen Willen in der Natur wirken, was für Natur und Willen unmöglich ist: wie Tausende mit wenigen Broten speisen, Todte erwecken u. drgl. (Proleg. S. 99 ff.). Diese Vermittlung durch den freien Willen erklärt Daub für eine beim Wunder nothwendige, und führt auf eine solche nicht blos die sonst sogenannten Wunderthaten Jesu, seine Heilungen, sein Wandeln auf dem Meer u. drgl. zurück: sondern selbst was man sonst zu den Wunderereignissen rechnet, wie die Wunder beim Tode Jesu, die Verfinsterung der Sonne, das Erdbeben, leitet er von dem Willen des Sterbenden ab; ja selbst „die Erzählung von dem Wunder der Geburt Christi" setzt er in Verbindung „mit den Worten Pauli (Phil. 2, 7 f.): Christus erniedrigte sich selbst, Knechtsgestalt annehmend und den Menschen gleich werdend; sein, der Wille Gottes, war es, als Mensch geboren zu werden, und sein, des Menschen, Wille dem Willen Gottes gleich; die unmittelbare Wirkung des göttlichen Willens war daher das Wunder seiner Geburt" (Proleg. S. 103 f.) — der unmittelbare Widerspruch gegen die Voraussetzung, da, um das Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu vermitteln, der menschliche Wille des erst durch jenes Wunder als gottmenschliche Person zu bildenden Christus nicht schon vorausgesetzt werden kann. Doch, um zum Allgemeineren zurückzukehren — wie kann denn der Einzelne auf den enormen Gedanken verfallen, daß sein Wollen ganz abnormer Erfolge das Wollen Gottes selber sei? Die subjective Gewißheit moralischer Ueberzeugung im Gewissen reicht nach Daub nicht hin; es wird eine absolute erfordert, wie sie dem Menschen nur durch Gott selbst gegeben werden

kann: das Wunder des Thuns setzt das Wunder einer göttlichen Inspiration voraus. Gott selbst ist es mithin, der einem Menschen den Gedanken eingibt, z. B. auf dem Meere zu gehen, Wasser in Wein zu verwandeln u. drgl., und damit zugleich die Gewißheit, daß es durch seine Allmacht gelingen werde. Dergleichen Gedanken müßten aber nach Daub selbst dem Subjecte derselben als Grillen erscheinen, von welchen nicht denkbar wäre, daß Gott sie einem Menschen in den Kopf setzte, wofern nicht absolute Zwecke dabei zum Grunde lägen. Welche sollen diese sein? Die Menschen im Historischen das Dogmatische, im Natürlichen das Göttliche sehen zu lassen? Wenn in allem Historischen zusammen: so können sie das selbst mittelst ihres Denkens; wenn in Einem Historischen, wie in keinem andern vor-, nachher oder gleichzeitig, mithin in jenem ausschließlich: so wäre ja eben zu beweisen, daß eine solche Anschauung des Göttlichen stattfinden soll.

Muß man über diese Beweisführung das Urtheil fällen, daß sie ganz äußerlich, statt aus dem Begriffe Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, vielmehr aus der unnöthigerweise vorausgesetzten Nothwendigkeit einer Vermittlung des Dogmatischen und Historischen in der Bibel und dem Kirchenglauben, überdies nicht ohne Cirkel und Lücken in den Schlüssen, die Nothwendigkeit des Wunders abzuleiten sucht: so kann den Herausgebern, welche, laut ihrer Vorrede, diese Nothwendigkeit von jetzt an für bewiesen nehmen, ihre gerechte Verehrung gegen den Verstorbenen, diesem selbst aber vielleicht der Umstand zur Entschuldigung gereichen, daß er auf dem Katheder mit keinem andern als diesem exoterischen Beweise verständlich zu sein hoffte. Und wirklich findet sich in der letzten, von ihm selbst noch veröffentlichten Arbeit Daub's, der schon angeführten Abhandlung über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchengeschichte, in Bauer's Zeitschrift für speculative Theologie, eine Beweisführung für den gleichen Zweck, die wenigstens das Ansehen hat, mehr von innen heraus angelegt zu sein. Den Uebergang dazu kann die Aeußerung der Pro-

legomena machen, „die Religion schließe den Glauben in sich, daß Gottes Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen sich in der Geschichte dieses Geschlechts immerfort wirksam bewiesen habe; diese Thätigkeit aber sei die der unendlichen, der Allmacht, nicht Thätigkeit der Natur oder des Menschen, sondern Gottes; die Wirkung aber der Allmacht sei das Wunder; und wo nun die Liebe Gottes zu den Menschen besonders hervortrete, wie in der Stiftung des Christenthums, da geschehe das Wunder" (S. 126). — Alles ganz unbestimmt und schwankend, wie man sieht, daher auch keiner genaueren Prüfung bedürftig.

In der Abhandlung über Dogmen- und Kirchengeschichte sofort bewillkommen wir vor Allem den Satz: „Der Hang zum Wunderbaren bezieht sich auf das Bewußtsein der Freiheit; denn der Gedanke des Wunders, wie dasselbe übrigens vorgestellt werde, ob als das Werk eines Gottes, eines Menschen, eines Dämons, ist der einer freien That, und das Interesse am Wunder ist im Grunde das an der Freiheit selbst, die der Wundergläubige als dasselbe [als Wunder nämlich] sei's im Guten oder im Bösen, bethätigt zu erfahren meint" (Bauer's Zeitschrift f. spec. Theol. I. 2. S. 119). Freilich stimmen wir diesem Satze nur in dem Sinne bei, daß, so lange der Mensch sich der wahrhaften Formen und Weisen, in denen die Freiheit sich bethätigt, noch nicht als solcher bewußt geworden, und namentlich noch nicht im Stande ist, in der Naturnothwendigkeit und der beschränkten Freiheit der Geschichte die Verwirklichung der absoluten zu begreifen, — daß eben so lange das ihm inwohnende Freiheitsgefühl sich die phantastische Form des Wunders schafft, um in dieser die absolute Verwirklichung der Freiheit sich zur Anschauung zu bringen. Aber Daub hat jenen Satz ganz anders gemeint. „Hat der thaumatische Glaube — erklärt er —, der alle Zeiten hindurch den christlich-dogmatischen mit dem historischen vermittelt, sich durch die Erkenntniß der Freiheit, als seines, im ersten und zweiten christlichen Zeitalter wunderthätigen Princips, sicher

gestellt: so ist damit die Historie beider Zeitalter gerechtfertigt, wenn sie, als das Leben Jesu und der Apostel, den Inhalt der Bibel vornehmlich neuen Testaments, wie er ihr, in Erzählung und Schilderung der Wunder, welche wirklich gethan worden, von derselben gegeben wird, nicht anders als so, wie er gegeben ist, zu dem ihrigen macht" (a. a. O. S. 104). Wenn die Freiheit erstlich als aufgehobene, d. h. als zeitliche und räumliche Nothwendigkeit, mit welcher es die Naturforschung; zweitens als bedingte existirt, mit welcher es die Geschichtsforschung zu thun hat: „so steht wenigstens zu erwarten," daß die Speculation drittens die Freiheit zum Gegenstande haben werde, wie sie als unbedingte wirklich ist, und als solche sich nicht nur in sich selbst auf absolute Weise bewegt, sondern auch die natürlichen wie die geschichtlichen Bewegungen sich unterordnet. Die unbedingte Freiheit ist das göttliche Wesen; ihre Selbstbewegung in sich die Zeugung des Sohns, Weltschöpfung u. s. w.; die natürlichen Bewegungen unterwirft sie sich im Wunder, die geschichtlichen in der Weissagung (a. a. O. S. 95). D. h. also, zur vollständigen Wirklichkeit der Freiheit oder der Idee gehört, daß sie nicht nur in ihr selbst (als göttliches Wesen) absolut, in ihrer Selbstentäußerung aber (in der Welt) beschränkt, sondern daß sie, wie in sich, so auch im Uebergreifen über die Natur und Geschichte, sich unbeschränkt, an die Gesetze beider Sphären nicht gebunden, zeige. Allein sind nur erst die Naturgesetze als solche begriffen, welche die Freiheit, oder die göttliche Idee, sich selbst gegeben hat — und als solche will auch Daub sie begreifen, wie wir sogleich sehen werden —: so sind sie als Selbstbestimmungen keine wirklichen Beschränkungen, und man wird mit Schleiermacher sagen müssen, es lasse sich nicht einsehen, wie die Allmacht in der Unterbrechung des Naturzusammenhanges sich größer oder freier zeigen sollte, als in seinem, der ursprünglichen göttlichen Anordnung gemäßen Verlaufe.

Doch wir müssen der Daub'schen Auseinandersetzung

noch in ihre einzelnen Momente folgen. „Indem die Freiheit, an sich als bestimmende Macht durch Gott allein,

1) sich selbst negirt, bestimmt sie sich zur Nothwendigkeit," und ist Natur, in verschiedenen Stufen, als Lebloses und Lebendiges, und in letzterer Bestimmtheit theils als blos Sinnliches, Anschaubares, theils zugleich als Sinniges, Anschauendes. Aber „die Freiheit, als ein sich Negiren, ist (für sich betrachtet, und sogar von ihr, als der an sich bestimmenden Macht allein durch Gott, abgesehen) kein sich Annihiliren, das sich Verneinen kein Vernichten; denn die Negation ist ebensowohl ein Act, wie die Position, das Nein so gut ein Wort, wie das Ja; sich zur Nothwendigkeit bestimmend oder machend, negirt sie sich (als Nothwendigkeit ist sie nicht die Freiheit), aber, indem die Nothwendigkeit, erhält sie sich als Action in derselben; kurz, ihr sich Verneinen, das erste sich Bestimmen, ist

2) ihr sich Beschränken; die Negation eine Limitation" (a. a. O. II. 1. S. 116 f.) — d. h. in der Natur und mit ihr ist zugleich der Mensch gesetzt, in welchem die das Thier beherrschende Naturnothwendigkeit zu einer durch die Natur beschränkten Freiheit wird.

„Die wunderthätige Macht nun ist weder die der Natur noch die der Ichheit; nicht die der einen, denn deren Bewegungen insgesammt, sogar die animalischen, sind nicht frei, sind nothwendige, stehen unter dem Gesetze der Causalität, zu welchem die Freiheit, eben als Natur, sich selbst gemacht hat, — das Wunder aber ist eine freie That; nicht die der andern, denn deren Acte, der Denk- und Willensact u. s. f., sind zwar freie, jedoch wie sie (die Ichheit selbst) durch die Natur vermittelte, wo eben sie die Menschheit ist, — der Wunderact aber ist ein freier ohne solche Vermittlung. Wenn also, wie die Bibel berichtet, in der Natur Wunder geschahen, und in der Geschichte Weissagungen gegeben und erfüllt wurden: so ist, da weder die Natur noch der Mensch Wunder thun und weissagen kann, das Princip beider entweder die unbedingte, oder die durch Raum und Zeit bedingte und sich ihr

selbst als Unfreiheit entgegensetzende Freiheit. — 1) Als die in ihrem sich Bedingen unbedingte (als ihre Position) ist sie die erschaffende Macht, und eines Subjects, dessen Freiheit sie sei, ebensowenig, wie des Bedingt-werdens und -seins bedürftig; sie ist die Freiheit des Unerschaffenen, oder Gottes, der kein Subject ist, und die Wunder u. s. w., deren Princip sie ist, sind Thaten Gottes (eudämonische). 2) Sie in der Bedingung, die sie sich selbst gibt, und in der sie, als das Gegentheil ihrer selbst (als ihre Negation), nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit ist, und zu ihrem Subject die Natur hat, vermag, wie gesagt, das Wunder nicht, ihre Bewegungen sind Naturereignisse. 3) Eben sie in der Bedingung, die sie ebenso sich selbst gibt, und worin sie, als sich bis zur Unfreiheit hin beschränkend und durch die Natur vermittelnd (als ihre Limitation), die Freiheit ist, welche, beschränkt, die Ichheit, vermittelt, die Menschheit oder die Geschichte zu ihrem Subjecte hat, vermag gleichfalls weder Wunder noch Weissagungen; ihre Bewegungen in ihr selbst sind Tugenden, in ihrer Beschränkung Laster. 4) Aber sie in den von ihr erschaffenen Bedingungen, wie sie der Raum und die Zeit als solche sind, wie also deren Sein weder natürliche noch geschichtliche, sondern blos scheinende Bewegung, ein nur Scheinen, und sie selbst in ihnen die ihr selbst sich entgegensetzende (ihre Opposition die Unfreiheit als die Freiheit) ist, hat sich, als das blose Raum- und Zeit-Wesen, zu ihrem Subject, und ist, indem die unfreie Freiheit, die Macht dieses Subjects; seine Thaten sind Wunder und Weissagungen (die kakodämonischen)" (a. a. O. I. 2. S. 98 f.)

Konnte es mithin so eben noch den erfreulichen Schein gewinnen, als habe sich Daub von seiner früheren Unfähigkeit, die Endlichkeit als Schöpfung zu begreifen, und seinem späteren phantastischen Versuche, dieselbe aus dem Abfall eines gut geschaffenen Geistes zu erklären, zu deren wahrem Begriff erhoben: so sehen wir aus der zuletzt angeführten Stelle, welche sogar an Eschenmayer'sche Constructionen erinnert,

mit Bedauern, daß Daub auch in seinem letzten Stadium über sein gnostisches Wesen nicht wirklich hinausgekommen, daß er weder im Stande gewesen ist, seine schwarzblütigen Dämonenphantasien zu verabschieden, noch die Welt, den geordneten Zusammenhang gegenseitig sich vermittelnder endlicher Ursächlichkeiten, anders, denn als eine der göttlichen Idee schlechthin unangemessene Daseinsform zu betrachten, aus welcher sich die Idee, statt auf dem geordneten Wege des aufsteigenden Processes in Natur und Geschichte, vielmehr mittelst gewaltsamer Durchbrüche, im Wunder, zu befreien habe. Ja, selbst hinter den Standpunkt seines Ischariot zeigt sich Daub, was die Wunder betrifft, hier zurückgeschritten; denn sogar die alttestamentlichen, die er dort noch als Dichtungen zu fassen sich geneigt erklärt hatte, werden jetzt als wirkliche, von Christo in Moses und den Propheten gewirkte Wunder festgehalten (I. 2. S. 101 f.).

Hienach dürfen wir auch in Betreff der Christologie keine freiere Weiterbildung im Verhältniß zu den früheren Bestimmungen erwarten. Und dennoch scheint sich eine solche anzukündigen, wenn wir in den Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik vernehmen: „Ueberall wo es dem Menschen in Ansehung seiner Religion ankommt auf den Ort, in welchem etwas sich ereignet, die Zeit, in der es sich begeben habe, auf die Begebenheit selbst, wie sie sich ereignet hat, da ist keine Religion, sondern Historie, die wohl auch für Religion ausgegeben wird" (S. 78). „Wir glauben nicht an den Christus, der da gewesen ist, sondern der da ist" (S. 250). „In der christlichen Religion ist die absolute Allgemeinheit des Gedankens und seines Gegenstandes (etwa unter dem Namen: Gott) verknüpft mit dem Gedanken des Menschen, der Christus heißt; aber so, daß seine Individualität, ferner daß er ein Jude war, überhaupt die Vorstellung von ihm, gar nicht in Betracht kommt: Christus, in der Allgemeinheit, der Mensch als solcher, er ist's, also selbst im Gedanken, dem Allgemeinen, der mit dem Gedanken: Gott, verknüpft ist" (S. 277).

Allein bedenken wir das zuvor Auseinandergesetzte, wornach an der Präexistenz, der übernatürlichen Erzeugung Jesu, sammt allen seinen Wundern, festgehalten wird; lesen wir ferner von dem Satze, daß das Historische im Christenthum nichts Wesentliches sei, die zahme Erklärung, es sei nämlich in Ansehung des Inhalts der christlichen Religion gleichgültig, ob etwas im 10ten, 16ten Jahrhundert u. s. f. geschehen und gedacht worden sei: so können alle jene scheinbar so kühnen Aeußerungen so wenig in einem gefährlichen Sinne verstanden werden, als der Ausspruch, „die hergebrachte Vorstellung von einem Diesseits und einem Jenseits, die einander succedirten, sei so eitel, wie die Dinge selbst; so nichtig wie die Träume sei auch die Vorstellung von einem Leben außer dem Diesseits" (Proleg. S. 177), in Vergleichung mit andern Stellen als eine Bestreitung der gewöhnlichen Unsterblichkeitslehre gemeint sein kann. Es bleibt bei einem Christus, in welchem die zweite Person der göttlichen Dreieinigkeit Mensch geworden ist, dessen Leben, Bewußtsein, Wirken, Sterben und Auferstehen, als schlechthin übernatürlich zu fassen sind: mithin in allem Wesentlichen ganz bei dem Christus des orthodoxen Systems.

Nachhaltiger und wahrer sind Schleiermacher's Versuche, die Christologie mit dem wissenschaftlichen Denken zu versöhnen. Von dem größten Theil jener miraculösen Anhänge, wie von der Präexistenz, vaterlosen Zeugung, Himmelfahrt, weiß er die Christusidee kritisch zu befreien, und auch die Wunder Christi, sammt denen, die an ihm geschahen, wie seine Auferstehung, in ein Licht zu stellen, welches eine natürliche Auffassung derselben wenigstens als möglich zeigt; überhaupt ist ihm „die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Uebernatürliches, noch etwas schlechthin Uebervernünftiges. Denn zuerst muß doch, so gewiß Christus ein Mensch war, auch in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen ist, in sich aufzunehmen. Wenngleich aber in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit hiezu liegt, mit-

hin das wirkliche Einpflanzen dieses Göttlichen in dieselbe nur ein göttlicher, also ewiger, Act sein muß: so muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten dieses Actes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete, und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft, angesehen werden" (Glaubensl. 1. §. 13). Demgemäß wird Christus als derjenige Mensch beschrieben, welcher „als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich war" (§. 93); oder welcher „allen Menschen gleich war vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war" (§. 94). Ueber diese Schleiermacher'sche Christologie ist schon so viel, zum Theil auch von dem Schreiber dieses, anderwärts verhandelt worden, daß in das Genauere einzugehen überflüssig wäre. So viel aber ist gewiß: ob sie gleich in ihrer Behauptung einer Congruenz des Geschichtlichen und Urbildlichen in der einzelnen Persönlichkeit Christi, und einer schlechthinigen Unsündlichkeit und Vollkommenheit desselben einen Widerspruch gegen die sonstige Erfahrung sowohl als gegen die speculative Theorie von dem Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit enthält; und unerachtet der precären Beseitigung dieses Widerspruchs durch die Berufung auf die innere Erfahrung des erlösten Christen, in welcher ein sündloser und schlechthin vollkommener Erlöser mitgesetzt sei: — unerachtet dieser Mängel ist doch die Schleiermacher'sche Christologie vor andern diejenige, welche, wenn nur das, was sie als schlechthinig und urbildlich setzt, als Vorbildliches und Annäherungsweises genommen wird, zu einer richtigen Auffassung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, und einer philosophischen Einordnung derselben in die Reihe verwandter Erscheinungen, hinleitet, überdies für die vernünftige Erbauung sich fruchtbarer beweisen dürfte, als die Daub'sche Christologie; welche letztere ihrerseits in ihrer früheren Gestaltung zwar

die speculative Bedeutung der Kirchenlehre theilweise trefflich enthüllte, in ihrer späteren Umbildung jedoch die Idee immer mehr wieder auf den Boden der Vorstellung herunterzog. Wie Schleiermacher darin fehlt, daß er seinen geschichtlichen Christus dem urbildlichen (einen einzelnen Erdgeborenen dem Erdgeist der Weihnachtsfeier) schlechthin gleichsetzen will: so ist Daub's Irrthum, daß er seine Idee des Gottmenschen unmittelbar und ausschließlich in diesem geschichtlichen Individuum und dem Verlaufe seines Einzellebens gleichsam mit Händen zu greifen meint.

Die gleiche Vermengung von philosophischem Begriff und gläubiger Vorstellung findet sich bei Schleiermacher (Daub bietet hier keine bemerkenswerthe Parallele) besonders noch in den Lehren von der Erwählung und von den letzten Dingen. In der ersteren hat er, wie schon oben berührt wurde, die speculative Einsicht, daß im Begriffe des Menschengeschlechts auch die unendliche Mannigfaltigkeit und Abstufung von Begabung und Vollkommenheit gegeben sei. „Soll das menschliche Geschlecht vollständig sein: so müssen auch für das Gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen nebeneinander sein; denn erst aus dem Zusammensein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen, und aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwicklungsstufen und Sättigungspunkte, entsteht jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht" (in der Abhdlg. über die Erwählungslehre). Ebenso weiß Schleiermacher sehr schön anschaulich zu machen, wie auch im dermaligen Zustande der Dinge schon alle Menschen in gewissem Sinne Antheil an Christo haben. Was diejenigen betrifft, die unwiedergeboren sterben, nachdem sie schon Einwirkungen von der christlichen Kirche erfahren haben, „so darf ihnen auf keine Weise eine Unfähigkeit für die Erlösung zugeschrieben werden; vielmehr sind sie, so oft eine vorbereitende Gnadenwirkung in ihnen bis zur Mittheilung gediehen ist, schon Organe zur Verbreitung des Reiches Gottes geworden. Je weniger wir aber im Stande

sind, den Uebergang in den Zustand der Heiligung sofort wahrzunehmen, und vielmehr nicht minder als ein plötzliches, auch ein unmerkliches Eintreten der Wiedergeburt anerkennen müssen: um desto mehr werden wir in Bezug auf alle der christlichen Gemeinschaft schon äußerlich Angehörige die Richtigkeit der Cautel anerkennen müssen, daß man nicht leichtfertig einen zu den Verworfenen zählen dürfe. Anlangend aber diejenigen, welche außer aller Verbindung mit der christlichen Kirche geblieben sind, so ist es unserem Glauben wesentlich, daß jedes Volk früher oder später werde christlich werden. Wiefern wir also einen Einzelnen in seiner Volksthümlichkeit betrachten, und seinen Gemeingeist als wesentlichen Bestandtheil seiner Persönlichkeit gelten lassen: insofern werden wir auch sagen können, daß jeder Einzelne eben diese Vorherbestimmung zur Seligkeit in sich trage; um so mehr, je mehr er selbst von denen Eigenschaften jenes Gemeingeistes besitzt, an welche sich die Annahme des Glaubens bei seinem Volke anknüpft; um so weniger, je mehr von denen, auf welchen der verzögernde Widerstand des Ganzen beruht. Dieses Mehr oder Weniger hat für uns freilich nur den Sinn, daß dieselbigen Menschen, wenn zu der Zeit lebend, wo das Evangelium unter ihrem Volk erscheint, der eine schon in den ersten Anfängen desselben, der andere erst bei weiteren Fortschritten, von demselben wäre ergriffen worden. Allein daraus, daß wir aus diesem Verhältniß nur eine Formel construiren können, die nichts Wirkliches aussagt, folgt nicht, daß es nicht eine andere Bedeutung haben könne in der göttlichen Vorherbestimmung, ohne daß wir deßhalb zu der scientia media unsere Zuflucht nehmen dürften; denn diese Eigenschaften sind in jenen Einzelnen wirklich" (Glaubensl. 2. S. 304 ff.). Nachdem so alle Bedingungen gegeben sind, um die Wiederbringung aller Dinge als eine gegenwärtige zu begreifen, und das Postulat einer erst zukünftigen Ausgleichung der wirklichen Welt mit ihrer Idee überflüssig zu machen: bleibt es am Ende doch bei dem Trivialen, daß auch nach dem Tode noch eine bessernde Einwirkung auf die Menschen

zu erwarten, „daß durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde" (a. a. O. S. 551). So wird der eben zur Ueberschreitung des kirchlichen Vorstellungsbodens aufgehobene Fuß ängstlich wieder zurückgestellt, ohne daß ein Schritt gemacht worden wäre.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Schleiermacher'schen Eschatologie. Denn nachdem nicht allein die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit als ungenügend, sondern auch die näheren biblischen und kirchlichen Bestimmungen über die letzten Dinge als in sich widersprechend befunden worden; nachdem neben unfrommem auch ein frommer Unglaube an die Unsterblichkeit anerkannt, und die Einsicht ausgesprochen ist, daß das Leben in Christo „in sich selbst ewig sei, und keinen Zuwachs durch die Länge der Zeit erlange" (a. a. O. S. 278): so wird sofort mit der ganz äußerlichen und precären Wendung wieder eingelenkt: da Christus doch unläugbar sich selbst eine unendliche Fortdauer zugeschrieben habe, so müsse, vermöge der Gleichheit seiner menschlichen Natur mit der unsrigen, auch uns eine solche Fortdauer zukommen, welche aber in ihrer näheren Beschaffenheit vorstellig zu machen vergebens versucht werde. — Wer ist im Stande, wenn er die angeführten Prämissen zugegeben, dem Schleiermacher'schen Schlußsatze beizupflichten? Wer möchte an diesen Einen, schwachen Nagel seine Ueberzeugung von einer Fortdauer nach dem Tode hängen? Schwach, auch unter Voraussetzung der verbindenden Kraft der Worte Jesu; insofern, als, wenn Schleiermacher an die Reden Christi von der ewigen Verdammniß, vermöge einer blos bildlichen Auffassung derselben, sich nicht kehren zu dürfen glaubt (S. 548), er die gleiche Deutung der Aussprüche Jesu über sein Fortleben Niemanden verwehren kann: womit der ganze Beweis dahinfallen würde.

Doch es ist Zeit, daß wir die Vergleichung beider Männer und ihrer theologischen Stellung in einem übersichtlichen Endurtheile zusammenfassen.

Schleiermacher ist der Kant der protestantischen Theologie. D. h. nicht, daß er Kantianer gewesen wäre; vielmehr bildet der Kriticismus einen verhältnißmäßig zurücktretenden Bestandtheil in seiner philosophischen Denkweise; aber die gleiche kritische, alte Formen zerbrechende, reformatorische Stellung, welche Kant in der Geschichte der Philosophie einnimmt, behauptet Schleiermacher in der Geschichte der neueren Theologie. Wie jener das Gebäude der alten Metaphysik: so zertrümmerte dieser das der theologischen Scholastik; und wie jener gleicherweise den Dogmatismus, wie den Empirismus und Skepticismus: so brachte dieser mit dem Supranaturalismus zugleich den Rationalismus zu Fall. Endlich wie Kant diesem negativen Geschäfte gegenüber in dem sittlichen Bewußtsein der praktischen Vernunft einen positiven Boden gewann: so war für Schleiermacher das religiöse Bewußtsein oder das fromme Gefühl der feste Punkt, von welchem aus er ebenso seinen Christus, wie von jenem aus Kant seinen Gott, postulirte. Und so wenig auf Seiten der Philosophie Einer die folgenden Systeme verstehen kann, ohne zuvor das Kantische durchstudirt zu haben: so wenig ist auch der Theolog im Stande, mit Daub und Marheineke etwas anzufangen, wenn er nicht vorher die Schule Schleiermacher's durchlaufen hat. Denn daß Daub's Stellung in der Theologie mit der Stellung Schelling's und Hegel's im Gebiete der Philosophie Aehnlichkeit hat, ist durch seine Anschließung an beide, zusammengenommen mit der Bedeutung seiner Leistungen, ausgesprochen; obwohl ein beträchtlicher Theil seiner theologischen Aufgabe bereits durch die genannten Philosophen gelöst, und seine Stellung zu beiden auch in Absicht auf die Form und Methode weniger originell als die Schleiermacher's zu seinen theologischen Führern war. Und wie nun die neueste Philosophie in Hegel schon, noch stärker in der Mehrzahl seiner Schüler,

eine Neigung zeigte, zu vergessen, daß sie aus einer philosophischen Revolution hervorgegangen war, und in zu weit getriebenem Restaurationsbestreben das ancien régime in immer weiterer Ausdehnung wiederherzustellen: so zeigte sich dieselbe Einseitigkeit bei Daub im theologischen Felde. Hatte der Rationalismus am Dogma gezweifelt, so sollte jetzt am Zweifel gezweifelt, und damit das Dogma in seiner vorigen Gestalt wieder zu Ehren gebracht werden. Es war Daub nicht zuzumuthen, die Schleiermacher'sche Richtung, die erst bedeutend hervorzutreten anfing, als er bereits auf dem Uebergange vom männlichen in das Greisenalter stand, noch in sich aufzunehmen, und durch dieses Moment oder Ferment seine eigene Theologie zu vervollständigen und zu beleben: aber wahr bleibt es doch, daß eben in dieser Ausschließung des kritischen Elementes, wie es in Schleiermacher am würdigsten repräsentirt war, alles dasjenige seinen Grund hat, was wir in Daub's theologischem Systeme unbefriedigend finden. Und den Jüngeren jedenfalls, welche der Daub'schen Richtung in der Theologie folgen, ist es nicht zu verzeihen, wenn sie es versäumen, in Schleiermacher's Schule sich dasjenige anbilden zu lassen, wodurch allein sie vor dem Schicksale bewahrt werden können, dem wir jetzt so viele angeblich speculative Theologen unterliegen sehen: daß sie, statt den kritisch getödteten Leib des Dogma in der unverweslichen Aetherhülle des Begriffs wieder zu erwecken, vielmehr den alten verweslichen Leib wiederherstellen, und, statt Alles neu zu machen, lieber Alles beim Alten lassen. Doch so gewiß, ohne durch Schleiermacher ergänzt zu sein, Daub die Theologie nicht fördern kann: so wenig auch Schleiermacher denjenigen, der die Daub'sche Richtung von sich stößt. Denn, wie die Erfahrung an der Schleiermacher'schen Schule lehrt, — oder vielmehr die Erfahrung, daß es eine solche eigentlich gar nicht gibt, so könnte auf Schleiermacher's Standpunkte der subjectiven Schwebe zwischen Dialektik und Gefühl nur ein Individuum sich halten, in welchem beide Kräfte in

der gleichen Mischung wie in ihm selbst, vorhanden wären, und unter der Herrschaft einer ebenso genialen Persönlichkeit stünden; wogegen nun diejenigen unter den durch Schleiermacher Angeregten, in denen das verständige Element vorherrschte, zu andern Richtungen philosophischer oder theologischer Forschung sich gesellt haben, wo sie diese Seite ungestörter durch die Einsprache des Gefühls entwickeln können: die andern aber in einem weichlichen und unwissenschaftlichen Gefühlsmysticismus immer tiefer untersinken, und dadurch sich merkwürdigerweise dem speculativen Mysticismus derjenigen nähern, welche, die Schleiermacher'sche Richtung verschmähend, in Daub's und Hegel's Spuren gehen. Die getreueren Schüler aber weder Schleiermacher's noch Hegel's sind gewiß nicht diese letzteren, sondern diejenigen, welche, was Schleiermacher ihnen als Gefühl gab, mit Hegel zum dauernden Gedanken befestigt, und hinwiederum den Hegel'schen Begriff, was die Theologie anlangt, durch Schleiermacher'sche Kritik vermittelt haben. Denn weder ist der nur erst im Gefühl vorhandene Wahrheitskern im Stande, Jeden zur Wegwerfung der Schalen zu ermuthigen; noch kann, wer das Messer anzuwenden sich scheut, gewiß sein, ob, was er für den Kern hält, nicht immer noch eine Schale sei.

In Schleiermacher wie in Daub lebte das wissenschaftliche Princip unserer Zeit, der absolute Begriff; aber in jedem in einer, der im andern entgegengesetzten, einseitigen Form. Beide wußten die Substanz als Subject: aber der eine in der Einseitigkeit der Substantialität, der andere in der der Subjectivität. Die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo erreichte Schleiermacher nur in der subjectiven Form des Gefühls und der Reflexion auf dasselbe: Daub meinte, sie nicht vollständig erreicht zu haben, wenn er sich nicht selbstlos in die Substanz des Kirchenglaubens versenkte. Geht bei Daub das Denken im Glaubensstoffe unter: so geht bei Schleiermacher dieser Stoff im Fühlen des Subjectes auf. Schleiermacher sucht als Dogmatiker

die Idee gar nicht, weil er in der inneren Erfahrung ihres absoluten Inhalts versichert ist: Daub hat die Idee gefunden, aber in und mit ihr glaubt er auch der erfahrungsmäßigen Wahrheit der heiligen Geschichte sich versichert zu haben. Bei Beiden fehlt es an der wahren Vermittlung des Dogmas mit dem Begriff, des Geschichtlichen mit dem Ideellen. Schleiermacher setzt Ersteres in dialektische Bewegung: aber, statt in dieser fortzufahren, bis der Begriff als ebenso positives wie negatives Resultat sich zeigte, stellt er aus Furcht vor einem blos negativen Ergebniß von vorn herein eine Thatsache des Gefühls als feste Voraussetzung hin, um welche die Dialektik nur äußerlich säubernd und glättend herspielen darf. Daub umgekehrt hat sich des Begriffes bemächtigt, und unternimmt es nun, das Dogma zu demselben emporzuziehen: aber, weil er es unterläßt, dasselbe vorher in dialektischen Auflösungsproceß zu setzen, ist es ihm in seiner Massenhaftigkeit zu schwer, und er findet sich am Ende unvermerkt, sammt dem Stück speculativen Aethers, worauf er fußt, auf den irdischen Boden der kirchlichen Vorstellung heruntergezogen. So steht Schleiermacher, bei allem wesentlichen Unterschiede von demselben, doch dem Rationalismus, Daub dem Supranaturalismus näher. Der eine ist als ein Bollwerk hingestellt gegen die Wiederkehr der Glaubenstyrannei und der Barbarei im Denken, gegen rohen Positivismus in der Religion und Theologie; der andere schloß die Pforten der theologischen Wissenschaft gegen das Jahrhundert der Aufklärung, gegen die leichtfertige oder seichte Negativität. Aber jedem von Beiden gelang die Bestreitung des entgegenstehenden Princips nur so weit, als er dasselbe nicht schlechthin aus sich ausgeschlossen, sondern als Moment in sich aufgenommen hatte. Schleiermacher war im Negiren affirmativ, wenn auch nur in der Form des Gefühls; Daub im Affirmiren negativ, sei's auch blos gegen alle äußere Autorität. Aber beide Elemente waren in beiden Männern auf entgegengesetzte Weise gemischt. Daher konnte Schleiermacher

denen, welche am weitesten in der entgegengesetzten Richtung, nach dem Positiven hin, von ihm abstanden, als frivol erscheinen: und wirklich spukte in der Erklärung des bekannten Sendschreibens an die beiden breslauer Theologen, daß der Geistliche nicht eben gehalten sei, das Alles auch selbst zu glauben, was er als Liturg zu verlesen habe, — in dieser Erklärung des Greises Schleiermacher spukte deutlich noch etwas von dem ironischen Bewußtsein seines Jugendfreundes, des Verfassers der Lucinde. Umgekehrt konnte Daub auf Diejenigen, welche sich nach der negativen Seite hin am meisten von ihm entfernten, bisweilen den Eindruck des Rigorosen, selbst des Zelotischen, machen: und in der That ist ein Stück Calvin gegen Servet, nur aus der Scheiterhaufensprache des sechszehnten Jahrhunderts in die Büchersprache des neunzehnten übersetzt, in der Schrift über die Selbstsucht in der Dogmatik nicht zu verkennen.

In diesem geistigen Unterschiede waren beide Männer durchaus plastische Figuren. Die Eigenthümlichkeit seines wissenschaftlichen Princips durchdrang jeden bis in die Fingerspitzen. Schleiermacher, der Repräsentant der Subjectivität, war auch im Leben der Mann der rastlosen Beweglichkeit, der vielseitigsten Thätigkeit, des beißenden Witzes, wie des erregbaren Gefühls. Daub, der Repräsentant des Substantiellen, war auch als Mensch die Biederkeit und Gediegenheit selbst; sein geistiges Aufmerken und Theilnehmen zwar kaum beschränkter als bei Schleiermacher, aber seine productive Thätigkeit nicht so vielgestaltig, sondern auf einen sehr bestimmten Kreis von Gegenständen concentrirt: neben dem akademischen Lehramt hatte er kein Predigtamt, neben der theologischen Schriftstellerei keine philologische noch politische. Die Gabe des Witzes war auch ihm gewährt, und von seinen körnigen Aussprüchen, wie sie in Heidelberg zum Theil noch umlaufen, ließe sich eine hübsche Sammlung anlegen: aber, wenn Schleiermacher's Witz fein war, war der seinige derb, er wirkte schlagend, während jener zersetzend wirkte. In ent-

sprechendem Gegensatze war auch die schriftstellerische Polemik bei Schleiermacher subjectiv = ironisch, d. h. sie zeigte allenthalben den gewandten Streiter, der seinem Gegner ein Bein zu stellen, einen Stich beizubringen weiß, wo dieser es am wenigsten vermuthet; Daub's Polemik gestaltet sich am liebsten objectiv, als Parodie, indem er die Gegner selbst ihre Ansichten mit einer Wichtigkeit vortragen läßt, welche in dem ihre Nichtigkeit zur Anschauung bringenden Zusammenhange lächerlich wird. So hätte man, beide Männer einem Dritten vorstellend, die Worte von Octavio im Wallenstein borgen können:

Es ist die Stärke und die Schnelligkeit.

Gegen beider Männer hervorragende Geisteskraft schienen selbst Zeit und Alter nichts zu vermögen. Wer in den letzten Jahren Schleiermacher'n noch mit der Lebendigkeit eines Jünglings auf dem Katheder oder in Gesellschaft sah, der wurde auf rührende Weise an die Stelle in den Monologen erinnert, wo er sich ewige Jugend auch unter grauem Haare gelobt und verheißt; höchstens deutete in den Predigten das am Schlusse den Redner oft gewaltsam übermannende, und alle vorausgegangene Dialektik in Thränen auflösende Gefühl auf ein Sinken der Kraft. Ein nicht minder erhebendes Bild gab der alte Daub, sei es, daß er mit seiner markigen Baßstimme einen wissenschaftlichen Gegenstand entwickelte, oder in patriarchalischer Würde im Kreise der Seinigen saß, oder in harmloser Geselligkeit Abends im Gesellschaftszimmer des Museums unter alten und jungen Freunden sich erholte.

Selbst der unerbittliche Tod zuletzt schien der kräftigen Eigenthümlichkeit beider Männer wenigstens dadurch seine Achtung beweisen zu wollen, daß er jeden in der Gestalt abholte, die seiner Weise die entsprechendste war. Das gläubige Gefühl war bei Schleiermacher, von frommer Erziehung her, der mütterliche Boden gewesen, aus welchem alle, auch die scheinbar verschiedenartigsten, Thätigkeiten und Erzeugnisse sei-

nes Geistes ihre Nahrung zogen; nach der erkältenden Verstandesarbeit der Woche pflegte er sich Sonntags durch die Belebung des gemüthlichen Zusammenhangs mit der Gemeinde wieder zu erwärmen: so ließ auch der Tod ihn jetzt, ehe er ihm die Augen zudrückte, noch den Moment erhaschen, wo er, mit seiner Familie wenigstens, das Mahl der christlichen Gemeinschaft begehen konnte *). Daub, festgewurzelt, wie eine alte Eiche, im Boden der Wissenschaft, hatte die Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik, die jetzt gedruckt vor uns liegen, im Gefühl der schwindenden Lebenskraft, mit der Versicherung beschlossen, so lange als ihm möglich in lehrender Thätigkeit beharren zu wollen, mögen ihn dann seine Schüler früher oder später todt vom Katheder tragen: — und todt, d. h. tödtlich vom Schlage gerührt, trugen sie ihn ein Jahr darauf vom Katheder.

---

*) Andere haben bei diesem erbaulichen Ende Schleiermacher's an Augusts: Ecquid iis videretur mimum vitae commode transegisse? erinnert. Und in der That, wenn man die wunderbare Umstimmung bedenkt, welche jenes Ende in so vielen Gemüthern in Bezug auf Schleiermacher zuwege gebracht hat, so daß er jetzt in den Schriften höchst frommer Verfasser, die früher auf das Heil seiner Seele keine Bohne gewettet haben würden, ein „seliger Schleiermacher" über den andern heißt: so muß man sagen: seine Berechnung, wenn es eine war, hätte ihn nicht getäuscht. Der Verf. des Obigen verkennt nun auch keineswegs die geringe Wahrscheinlichkeit, welche es hat, daß einem aller Beziehungen seines Denkens und Thuns sich sonst so klar bewußten Geiste die zu erwartende Wirkung jener Handlung sollte verborgen geblieben sein: nur das ist nicht zuzugeben, daß aus der Reflexion auf diese Wirkung als beabsichtigten Zweck jene erbauliche Handlung hervorgegangen; sondern entsprungen war sie ohne Zweifel aus dem frommen Gefühl; daß aber, während sie in eben diesem Gefühle ausgeübt wurde, die Reflexion auf den möglichen Eindruck bei'm Publicum nebenherspielte, dadurch ist die Handlung noch nicht verunreinigt, insbesondere noch nicht als Heuchelei gestempelt.

Wenn wir beide großen Todten in einer Homerischen Unterwelt uns denken, so möchte freilich wohl der eine als zürnender Ajas von dem andern sich abwenden:

> Als der Griechen Schiffe brannten,
> War in meinem Arm das Heil;
> Doch dem Schlauen, Vielgewandten,
> Ward der schöne Preis zu Theil.

Aber in dem christlichen Himmel — um im Gleichniß zu bleiben — werden sie sich längst freundlich die Hand gereicht, und — mit den Worten des andern Dichters — eingesehen haben, nur darum Feinde gewesen zu sein,

> weil die Natur
> Nicht Einen Mann aus ihnen beiden formte.

II.

Rosenkranz,

Encyclopädie der theologischen Wissenschaften.

[1832.]

Wenn der Geist ein Gebiet seines Erkennens vollständig entfaltet und alle Zweige desselben durchgearbeitet hat, so ist es das Bewußtsein dieser zunächst äußeren Totalität, welches ihn auf die innere Einheit zurückweist, um von diesem Mittelpunkte aus den ganzen Umfang des erworbenen Wissens zu übersehen, und weiter sofort diesen Reichthum des Besondern als nothwendige Entwicklung jener Tiefe des Allgemeinen zu begreifen. Dies ist der Ursprung der Encyclopädien, der speciellen sowohl als der über alle Zweige menschlichen Wissens sich erstreckenden; wie denn auch der Name ἐγκύκλιος παιδεία seine geschichtliche Herkunft aus der Zeit der abgelaufenen Griechischen Bildung hat. Solche encyclopädische Darstellungen können sich entweder mehr nur an die äußere Vollständigkeit halten, oder zugleich nach der inneren Einheit streben, und zerfallen insofern in aggregirende und organisirende; ein Unterschied, mit welchem der andere nicht ganz dasselbe ist, ob der Zusammenhang der einzelnen Disciplinen in der Encyclopädie nur so gefaßt wird, wie er auch schon im allgemeinen Bewußtsein vorhanden war, oder ob derselbe auf neue und tiefere Weise begriffen, und demnach die Theile anders gestellt und begeistet werden, was den Unterschied von blos erinnernden und von neuernden Encyclopädien gibt. Verhält sich in diesen beiden Unterschieden die eine Seite zur andern als die

wahre zur unwahren, so meint der abstracte Verstand zwischen 2 anderen Verfahrungsarten beliebig wählen zu können, nämlich zwischen formaler und materialer Encyclopädie. Jene soll sich nur damit befassen, wie die verschiedenen Theile eines Erkenntnißgebietes unter sich zu verbinden und wieder jeder Theil in sich selber zu gliedern sei; allein wenn diese Gliederung nicht aus dem, deßhalb gleichfalls in Betracht gezogenen Inhalte von selbst hervorgeht, so ist sie nur die äußerliche willkürliche Anordnung des räsonnirenden Verstandes, nicht die innere Organisation der Sache selbst, so daß die blos formale Encyclopädie nichts anderes ist, als nur eine, nach Umständen bessere oder auch schlechtere Art der aggregirenden, und wohl etwa neuernd sich verhalten mag, aber nicht organisirend.

Für den Gesammtumfang menschlicher Erkenntniß ist die großartigste Neuerung, eine aus der eigensten Natur des mit der Form identischen Inhalts frei hervorgehende Organisation unternommen worden in Hegels philosophischer Encyclopädie. Auf dem Gebiete der Theologie hatte schon vorher Schleiermacher in seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums versucht, dem blos gewohnheitsmäßigen Aneinanderreihen der Disciplinen in den bisherigen Encyclopädien ein Ende zu machen, und Alles aus Einem Grundgedanken abzuleiten; allein da dieser Grundgedanke nicht der immanente Begriff der christlichen Religion und Theologie, sondern nur ein äußerer Zweck der letzteren, nämlich die Kirchenleitung, war, und überhaupt der ganze Standpunkt nur im Formalen, mithin außerhalb der Sache selbst, genommen wurde: so konnte kein wahrhafter Organismus, sondern nur ein, wenn auch äußerst klug eingerichtetes, Aggregat der theologischen Wissenschaften herauskommen. Daher war es zu wünschen und zu erwarten, daß die mächtige Anregung, welche in dem genannten Hegel'schen Werke für alle Zweige des Wissens liegt, auch auf die Theologie, und zwar nicht, wie bisher, blos auf einzelne Theile, sondern auch auf die Begeistung und demgemäße Gestaltung ihres ganzen Körpers sich wirksam erweise, — und dies zu-

erst versucht und durchgeführt zu haben, ist das Verdienst des Werkes, von welchem hier Rechenschaft gegeben werden soll.

Wir empfangen in diesem Buche nicht die Gabe eines Mannes, welcher das von ihm aufgefaßte Princip selbst schon durch vieljährige und detaillirte Arbeit in den verschiedenen Theilen der Theologie erprobt und allseitig bestimmt hätte, sondern das wissenschaftliche Glaubensbekenntniß eines jungen Philosophen und Theologen, der, außer manchen Leistungen in andern Gebieten der Literatur, auf die Theologie schon durch mehrere specielle Arbeiten erfrischend eingewirkt hat, und nunmehr in einer allgemeinen Uebersicht uns darlegt, was über den ganzen Umfang derselben, von welchem er eine schätzenswerthe Gesammtkenntniß zeigt, seine wissenschaftliche Ueberzeugung sei. Was nun im Allgemeinen den Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses betrifft, so ist es (wie es sich schon in der Vorerinnerung S. VIII. ff. ausspricht) das ächt wissenschaftliche, daß in der Theologie nicht bei der Empfindung und Vorstellung stehen zu bleiben, sondern zum Begriffe fortzuschreiten sei, welcher aber nicht blos als äußere Reflexion, sondern als innere Selbstbewegung der Sache sich verhalte. Aber, indem sich diese Darstellung mit Recht nicht blos am Formalen hält, sondern allenthalben in die Sache selbst eingeht, so macht es sich doch an mehr als Einem Orte fühlbar, wie dem Hrn. Verf. seine Grundansicht, nach welcher er den theologischen Inhalt ordnet, mehr nur auf allgemeine Weise und zum Voraus, denn als Ergebniß vielfacher eigener Bewegung in dem Besondern und Einzelnen entstanden ist. In Rücksicht auf die Darstellung hängt damit ebenso theils ein Vorzug dieses Werkes zusammen, nämlich die Frische und Munterkeit, welche über das Ganze ausgegossen, dasselbe von der Trockenheit anderer, besonders encyclopädischer Darstellungen vortheilhaft unterscheidet und zur anregenden Wirksamkeit, vornämlich auf die Jugend, geeignet macht; theils aber geht diese Richtung auch zum Fehler fort, indem der Hr. Verf. nicht selten in den Conversationston herunterfällt, und sich einer Breite überläßt, welche in einer

Encyclopädie, die ihrer Natur nach den Raum zu sparen hat, nur als Mißverhältniß auffallen kann, und wenn er Vorr. S. XXI. von Hegels Encyclopädie bemerkt, daß ihr die (aber in abgesonderten Anmerkungen) zwischendurchlaufende Polemik ein schwerfälliges Aussehen gebe: so muß von der seinigen gesagt werden, daß sie durch die, ohne alle Scheidung von dem wissenschaftlichen Verlaufe eingemischten Popularitäten mitunter ein ungediegenes Aussehen bekommt.

Um von diesen allgemeinen Bemerkungen uns zum Einzelnen zu wenden, so hat man es immer als die erste Aufgabe einer organisirenden Encyclopädie angesehen, daß sie von ihrem Gegenstande, wenn auch nur durch Anticipation, eine allgemeine Vorstellung vorausschicke, welche hinreichend sei, um die encyclopädische Gliederung desselben einstweilen wenigstens verständlich zu machen, bis sie durch die Ausführung selbst erst auch begreiflich werden kann. Nach einer solchen Ableitung der von dem Hrn. Verf. beliebten Haupteintheilung der Theologie sehen wir uns in dem eigentlich wissenschaftlichen Verlaufe seines Werkes vergeblich um; denn dieser fängt sogleich mit dem ersten Theile, der speculativen Theologie, an, und man vermißt demnach an diesem Buche einen, gerade bei einer encyclopädischen Darstellung am wenigsten entbehrlichen Theil, nämlich die Einleitung. Nur auf der letzten Seite der Vorrede wird ohne weitere Vorbereitung unmittelbar gesagt: die theologische Encyclopädie zerlegt sich in drei Theile, in den speculativen, historischen und praktischen.

Das Tumultuarische der Einführung dieser Theilung zeigt sich sogleich an ihr selbst, vor Allem an der Stellung, welche sie der speculativen Theologie als Dogmatik und Moral an der Spitze aller theologischen Disciplinen anweist. Scheint es doch, als habe der Verf. diese Disciplin um so mehr erhöhen wollen nach der tiefen Erniedrigung, welche sie in der Schleiermacher'schen Encyclopädie erfahren, wo sie zur Historie degradirt, und die Königin der Theologie auf Eine Stufe mit der doch immer nur als Magd zu betrachtenden kirchlichen Sta-

tistik gestellt wurde. Recht ist es in dieser Beziehung, daß der Hr. Verf. der Dogmatik und Moral nicht allein den ihnen von Schleiermacher entzogenen Namen der systematischen Theologie restituirt, sondern diesen auch mit dem höheren der speculativen Theologie vertauscht hat, zum Zeichen, daß diese Wissenschaften den theologischen Stoff nicht blos formal zu ordnen, sondern begreifend zu durchdringen haben. Wenn aber Hr. R. diese Erhöhung der speculativen Theologie dadurch zu vollenden dachte, daß er sie an den Anfang des ganzen Kreises der theologischen Disciplinen stellte: so wußte er doch, daß der Anfang in der Wissenschaft statt das Höchste vielmehr das Schlechteste, und statt das Reichste das Aermste ist. Er bestimmt die speculative Theologie dahin, daß sie die Idee der christlichen als der absoluten Religion entwickle, wie deren Erkenntniß, unabhängig von der Erscheinung des Wesens, an und für sich von der Idee selbst ausgeht, in welcher Beziehung er sie treffend die absolute Selbsterkenntniß der Religion nennt. Nun schlechthin unabhängig von der Erscheinung, d. h. von dem geschichtlich vorliegenden Christenthum, gibt es keine Erkenntniß der Idee der absoluten Religion; selbst der Philosoph, welcher rein vom Begriffe des Geistes aus, und dialektisch fortgetrieben von dessen niedrigeren Gestaltungen, die offenbare Religion entwickelt, würde so weit nicht kommen, hätte er nicht zuvor eine subjective Kenntniß von der geschichtlichen Erscheinung der christlichen Religion gehabt, nur daß er sich auf diese in seinem philosophischen Gange nicht direct bezieht. Diese indirecte Beziehung der speculativen Theologie auf die Erscheinung der christlichen Religion in Kanon und Kirche läugnet nun gewiß auch Hr. R. nicht; aber damit ist die speculative Theologie nur erst Philosophie; etwas Theologisches wird sie einzig dadurch, daß sie directe Beziehung auf jene Erscheinung nimmt, und somit die exegetische und historische Theologie nicht blos stillschweigend voraussetzt, in der That aber sie erst aus sich heraus und nach sich setzt, vielmehr diese Disciplinen wirklich sich voranstellt, und sich als Resultat aus ihnen hervorarbeitet. Freilich

will Hr. R. einen solchen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie gar nicht gemacht wissen, er spricht von einer solchen Identität derselben, in welcher die Namen Philosophie und Theologie gleichgültig werden; es herrscht aber in diesen Aeußerungen der Vorrede über das Verhältniß von Theologie und Philosophie einige Verwirrung. Zuerst schon darin, daß von Theologie überhaupt, und nicht bestimmt nur von der speculativen geredet wird; denn was den übrigen Körper der theologischen Wissenschaften betrifft, so kann gar nicht von einer Identität desselben mit der Philosophie die Rede sein, sondern, wie der Hr. Verf. richtig bemerkt, daß die Theologie für sich es nicht mit Logik, Physik, Psychologie u. s. w. zu thun habe: so ist er gewiß auch davon überzeugt, daß die Philosophie für sich nichts mit Exegese und Kirchengeschichte zu schaffen haben kann. Aber eben wegen dieser völligen Verschiedenheit in ihren niedrigeren Gebieten können Philosophie und Theologie auch in ihrer höchsten Sphäre, jene als Philosophie der absoluten Religion, diese als speculative Theologie, nicht so identisch sein, daß aller Unterschied verschwände. Die Philosophie schreitet von der Logik durch die Naturphilosophie und die Lehre vom endlichen Geiste zu der Lehre vom absoluten Geiste und der offenbaren Religion fort, und dabei hat sie die empirische Kenntniß aller dieser Sphären, der Kategorien, der natürlichen und psychologischen Erscheinungen und Gesetze, der rechtlichen Bestimmungen, so wie der verschiedenen geschichtlich gewordenen Religionen zur an sich seienden Voraussetzung; aber für sich, oder in der wissenschaftlichen Darstellung selbst setzt sie sich immer nur auf jeder folgenden die vorhergehende philosophische Stufe voraus. Gerade umgekehrt die Theologie und alle positiven Wissenschaften, welche zwar in ihrem höchsten Gipfel sich in die Philosophie auflösen, aber in einem empirischen Boden wurzeln. Dieser verschiedene Proceß, aus welchem die speculative Theologie und die philosophische Religionslehre herkommen, drückt sich auch in dem beiderseitigen Resultate aus, so daß erstlich die speculative Theologie als theologische Disci-

plin in der ganzen Färbung mehr nach Bibel und Kirche hinsieht, als philosophische Disciplin aber mehr nach der Philosophie; daß aber zweitens die auf theologischem Wege, d. h. vom Empirischen aus, gefundene speculative Theologie die Probe ist für die auf philosophischem Wege gefundene und umgekehrt. Dies ist der Unterschied in der Identität von Philosophie und Theologie in ihrer höchsten Sphäre, und nur bei so distincter Fassung desselben dürfen wir uns wahrhaft frei sprechen von den sich beständig erneuernden Beschuldigungen der supranaturalistischen und Gefühlstheologie, daß wir Philosophie und Theologie zur Ungebühr vermischen. Wenn Hr. R. bemerkt, daß die theologische Encyclopädie ihre Stelle finde im dritten Theil der philosophischen Encyclopädie, in deren dritter Abtheilung, der Lehre vom absoluten Geiste, wo sie ihren Anfangspunkt an dem Begriffe der geoffenbarten Religion habe, den sie sodann nach allen Seiten entwickle, und daher auch die historischen Elemente insofern aufnehme, als der speculative Inhalt in ihnen erscheine: so kehrt sich dies dahin um, daß die theologische Encyclopädie vielmehr erst mit ihrem Endpunkte, der speculativen Theologie, in die philosophische Encyclopädie einfällt. Wenn aber ferner Hr. R. auch bei seiner Fassung die Theologie als eine völlig in sich abgeschlossene Wissenschaft behauptet, deren specifische Einheit er darein legt, daß sie das Leben des Menschen in Gott und Gottes im Menschen betrachte: so betrachtet ja dies auch die blos philosophische Religionslehre, und ist also dadurch die Theologie so wenig von der Philosophie selbstständig abgeschlossen, als durch die Aufnahme jenes Historischen, welches doch nur so weit in Betracht kommen soll, als es speculativ ist.

Da sich der in der systematischen Theologie hergebrachte Unterschied von Dogmatik und Ethik in der philosophischen Lehre vom absoluten Geiste nicht ergibt, die letztere vielmehr in der philosophischen Encyclopädie in die Lehre vom objectiven Geiste fällt: so nimmt Hr R., um dennoch jenen Unterschied herauszubringen, zu der popularen Deduction seine

Zuflucht, daß die Religion ein Verhältniß Gottes und des Menschen sei, und daher nach den beiden Seiten dieses Verhältnisses die Theologie als Dogmatik vorzugsweise das Wesen und die Thätigkeit Gottes, als Ethik vorzugsweise das Wesen und die Thätigkeit des Menschen entwickle. So sind diese beiden Disciplinen hier nur auf vage quantitative Weise durch ein „Vorzugsweise" unterschieden, und stehen in einer todten Coordination nebeneinander, welche durch die Bemerkung, daß sie sich ergänzen, indem die Ethik nur die weitere Fortgestaltung der Dogmatik, die Dogmatik der untrügliche Grund der Ethik sei, nur den oberflächlichen Anstrich eines lebendigen Verhältnisses bekommt, durch welchen nicht einmal das klar wird, welche von beiden Wissenschaften die höhere sein soll. Bei der naturgemäßen Stellung der speculativen Theologie, nämlich nach der exegetischen und historischen, hätte sich auch das wahre Verhältniß der beiden Theile der ersteren von selbst dahin ergeben, daß die Ethik als die niedriger stehende Disciplin sich durch ihre immanente Dialektik in die Dogmatik als die letzte und höchste erhoben hätte. Das unruhige Streben und Sollen, welches den Stoff der historischen Theologie, die zeitliche Entwicklung des Christenthums, bewegt, setzt sich in dem ersten Theile der speculativen Theologie, in der Ethik, als moralisches Sollen fort, bis es in dem Begriffe der concreten Sittlichkeit oder der Freiheit der Kinder Gottes zur Ruhe kommt; diese Freiheit aber ist nichts anderes als das göttliche Leben selbst, und so ist der letzte Begriff der Ethik zugleich der erste Begriff und Ausgangspunkt der Dogmatik. Wenn in der theologischen Ethik der absolute Geist in sich selber noch so entzweit war, daß er als unendlicher Geist im endlichen sich nicht fand, sondern nur erst sich finden sollte: so ist in der Dogmatik auch diese letzte Entzweiung und Endlichkeit aufgehoben; der absolute Geist entläßt wohl den endlichen aus sich in der Schöpfung, ja läßt ihn frei und bis zum Widerspruch mit sich fortgehen im Bösen: aber in der Lehre von der Versöhnung erkennt die Dogmatik das Böse auf absolute Weise überwunden, und in der

Lehre von der Wiederbringung alle Widersprüche ewig schon gelöst.

Von der Dogmatik insonderheit ist es nun, daß Ref. glaubt, der Hr. Verf. müßte die Unmöglichkeit erkannt haben, sie so, wie er thut, zu stellen, wenn er sie zuvor im Detail bearbeitet haben würde. Er theilt sie in drei Abschnitte, von Gott, von der Welt, und von der Religion, und da ist der erste und zweite so sehr nur logisch und metaphysisch gehalten, daß bei weiterer Ausführung dem Hrn. Verf. offenbar werden mußte, dies sei nichts Theologisches, sondern nur Philosophie; der dritte Theil umgekehrt nimmt so sehr auf das Neutestamentliche und Kirchliche Rücksicht, indem er Lehren, wie die von den drei Aemtern Christi, in sich aufnimmt, daß dem Hrn. Verf. bei einer Ausarbeitung ins Einzelne unmöglich könnte verborgen geblieben sein, hier setze er Exegese und Kirchengeschichte direct voraus, und daß er demgemäß diese Disciplinen auch wirklich müßte vorangestellt haben. Die angegebene Eintheilung der Dogmatik nun zeigt schon äußerlich das quantitative Mißverhältniß der Theile, daß nämlich der 2te Abschnitt, welcher die Lehre von der Welt enthält, gar zu arm erscheint gegen den ersten und dritten. Der erste Abschnitt nämlich enthält die Lehre von der göttlichen Substantialität, Causalität und Subjectivität, oder von der göttlichen Dreieinigkeit, wobei in dem Kapitel von der göttlichen Substantialität zugleich von den Beweisen für das Dasein Gottes, durch alle drei genannte Kapitel aber von den Eigenschaften Gottes gehandelt wird; der zweite Abschnitt, von der Welt, enthält blos die Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung (welche Begriffe aber bei der untheologischen Haltung der Disciplin nicht als Rubriken auftreten, sondern diese sind 1) Offenbarung, 2) die Welt als solche, 3) die Welt im Unterschiede von sich); der dritte Abschnitt aber begreift die umfassenden, in sich mannigfach gegliederten Lehren vom Menschen, von Christo und von der Kirche. Diesem äußeren Mißverhältniß liegt ein inneres zum Grunde. Wenn der Hr. Verf. diese Eintheilung so einführt,

daß der erste Abschnitt Gott betrachte wie er an und für sich ist, der zweite in seiner Entäußerung zur Welt, der dritte die durch den menschlichen Geist vermittelte Rückkehr der Welt in Gott zum Gegenstande habe: so wird es deutlich, daß ihm diese Eintheilung entstanden ist durch den Hinblick auf die Gesammtgliederung der Philosophie in Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, wo der zweite Theil die Entäußerung der Idee in der Welt, und erst der dritte die Lehre vom Menschen enthält. Allein in der speculativen Theologie, als der Sphäre des absoluten Geistes, haben wir jenes absolute Anderssein der Idee hinter uns; in diesem seinem höchsten Elemente kann sich Gott nicht mehr so verlieren wie in der Natur, seine Entäußerung ist nur Offenbarung, d. h. ein ebenso gesetztes Beisichbleiben; daher kennt die speculative Theologie keine Welt, abgesehen vom endlichen Geiste, und so muß die Lehre vom Menschen nothwendig schon zum zweiten Abschnitte der Dogmatik, der Lehre von der Entäußerung, oder besser Offenbarung des göttlichen Wesens gezogen werden. Dem Ref. scheint die von Hegel in dem betreffenden Abschnitt der Phänomenologie angedeutete Eintheilung noch nicht gehörig benutzt zu sein, nach welcher der Inhalt der absoluten Religion zuerst sich entfaltet im Elemente des reinen Denkens, als Lehre von der Dreieinigkeit; sodann im Elemente der Vorstellung, als eine Reihe von Begebenheiten: Schöpfung, Sündenfall und Erlösung durch Christum; endlich drittens im Elemente des Selbstbewußtseins als concretes geistiges Geschehen, in der durch die Kirche vermittelten Wiedergeburt und Vereinigung mit Gott. Sollte es nur an bequemen Namen für diese drei Theile fehlen, so schlüge Ref. vor, sie als Lehre vom göttlichen Wesen, von der Erscheinung oder Offenbarung desselben, und von der Wirklichkeit des Göttlichen zu benennen.

Die Ethik, welche als zweite Abtheilung der speculativen Theologie auf die Dogmatik folgt, wird nun in sich selber so getheilt, daß sie im ersten Abschnitt die Idee des Guten zeige; im zweiten entfalte sich der Gegensatz des Guten, das Böse; im drit-

ten erscheine die Freiheit in ihrer positiven Kraft als ein System organischer Bestimmungen. Bei dieser Eintheilung trifft es sich wie bei der der Dogmatik, daß Begriffe in den dritten Abschnitt gestellt sind, welche zum zweiten, und selbst zum ersten zu ziehen waren. Indem nämlich im dritten Abschnitt außer Pflicht und Tugend auch vom Gewissen gehandelt wird, so ist weder möglich, von dem Bösen, was Gegenstand des zweiten Abschnitts ist, gründlich zu reden, ohne das Gewissen dazuzunehmen, noch kann das Gewissen in seiner Subjectivität und Unwirklichkeit (wie denn der Hr. Verf. selbst auch vom irrenden, heuchelnden u. s. w. Gewissen handelt) als eine der Bestimmungen angesehen werden, welche die positive Kraft der Freiheit aus sich entfaltet, und nur solchen hat der Hr. Verf. mit Recht den dritten Theil der Ethik angewiesen. Die richtige Eintheilung ergibt sich daraus, daß die Freiheit oder der Wille zunächst dies abstract mit sich Identische ist, welches Hr. R. das Gute nennt, es aber füglich mit einem mehr theologischen Namen das Gesetz hätte nennen mögen, von welchem die Pflicht, die er im dritten Theile abhandelt, nicht verschieden ist; aber eben dieser Abstraction wegen ist der Wille zweitens sogleich dies in sich Gebrochene, die Lust und das Gewissen, — bis er drittens seine concrete Einheit erreicht in der Freiheit der Kinder Gottes, in welchen letzten Abschnitt der Moral dann nur das System der Tugenden, als der Bestimmungen des Lebens im Reiche Gottes, fallen kann. In der vorliegenden Darstellung der Ethik ist besonders im zweiten Abschnitt die Dialektik der Triebe und des Bösen, wozu aus dem dritten Abschnitt die des Gewissens gehört, treffend und lebensvoll ausgeführt; nur daß letzteres Bestreben sogleich auch ausschweift, und manche Exemplificationen nicht genug in einem theologischen Ton zu sein scheinen. — Daß in der speculativen Theologie der Hr. Verf. außer Dogmatik und Ethik nicht auch die Apologetik oder gar noch die Polemik als besondere Theile hervorhebt, kann nur gelobt werden, indem wissenschaftlich betrachtet beide blos Momente an der Dogmatik und Ethik sind, welche

nur durch praktische Interessen als selbstständige Disciplinen herausgestellt werden können, wie sie auch der Hr. Verf. unter der praktischen Theologie S. 365. berührt hat.

Auf die speculative Theologie folgt in der vorliegenden Darstellung als zweiter Haupttheil des gesammten Kreises theologischer Wissenschaften die historische Theologie, welche, wie gesagt wird, die Erscheinung der christlichen Religion zu ihrem Gegenstande habe, zu deren Verständniß sie die Einsicht in das Wesen der christlichen Religion, d. h. die speculative Theologie, sich voraussetze. Allein die speculative Theologie verhält sich zur historischen eben nicht wie Wesen zur Erscheinung, sondern wie der Begriff zum Sein und Erscheinen, und setzt sich also vielmehr diese wesentlich voraus. Die historische Theologie wird in sich weiter so getheilt, daß sie in ihrem ersten Theile das ruhende, immer sich selbst gleich bleibende Element in der Erscheinung der christlichen Religion, im zweiten die fortschreitende Veränderung derselben zu ihrem Objecte habe, ersteres die biblische, letzteres die kirchenhistorische Theologie. Diese Unterscheidung ist ganz richtig, ja sie ist so gründlich, daß der Hr. Verf. dieselbe nur um ein Weniges schärfer hätte fassen dürfen, nämlich als Gegenstand der biblischen Theologie die christliche Religion in ihrer Unmittelbarkeit, als Gegenstand der Kirchengeschichte dieselbe in ihrer zeitlichen Vermittlung: so hätte er auch bemerken müssen, daß beide in der That als selbstständige Haupttheile sich sondern, und durch den weiten Mantel des Begriffs von historischer Theologie und Erscheinung der christlichen Religion nur lose und äußerlich zusammengehalten werden.

Die biblische Theologie ihrerseits hat nach Hrn. R. dreierlei zu zeigen: erstlich wie die biblischen Bücher geworden, zweitens, welches ihr wahrhafter Text, und drittens, was ihr religiöser Inhalt sei, — in den drei Disciplinen der Kanonik, Kritik und Exegetik. Die ersten beiden sind, so wie sie hier gefaßt werden, nicht wohl auseinander zu halten, da die Kanonik nicht blos die Theopneustie und Glaubwürdigkeit der heili-

gen Schriften zu beweisen, und die Entstehungsgeschichte des Kanon zu erzählen, sondern auch die Authenticität jener Schriften zu untersuchen bekommt, was ein wesentlich kritisches Geschäft ist, nur etwa der sogenannten höheren Kritik angehörig, wie die Textesreinigung der niederen, was aber keineswegs einen Unterschied zwischen der Kanonik und der hier ausschließlich so genannten Kritik zuläßt, welcher von gleichem Werthe wäre mit dem Unterschiede beider von der Exegetik. Unter der Benennung Exegetik faßt der Hr. Verf. die Regeln der Auslegung oder die Hermeneutik, dann die Anwendung dieser Regeln in der Auslegung selbst oder die Exegese, endlich das Product beider, die biblische Dogmatik, zusammen. In der theologischen Hermeneutik betrachtet er die drei Bestimmungen, a) die allgemeine, daß die biblischen Schriften sämmtlich Zeugnisse der wahren Religion sind, b) daß jede derselben einen besonderen Gattungscharakter (historisch, didaktisch u. s. f.) und c) eine singuläre Individualität hat. Als nothwendige Hilfsmittel zur Auffindung der wahren Religion als des allgemeinen Inhalts der biblischen Bücher werden schon unter a) die grammatische und historische Auslegung angegeben; zu deren Aufgabe gehört aber (auch nach des Hrn. Verfs. eigener Aeußerung zu schließen) die Ermittlung des besondern und individuellen Charakters jener Schriften, was also nicht noch in Form eigener Aufgaben nachzutragen, sondern die Eintheilung in grammatische, historische (etwa noch psychologische) und theologische Auslegung vorzuziehen war. Dann möchte es wohl auch eher gelungen sein, die verschiedenen geschichtlich gewordenen Principien der Interpretation, wie namentlich die allegorische Auslegung und die Accommodations-Theorie, nicht blos negativ und abweisend zu behandeln, sondern sie zugleich als positive Momente der wahren Auslegung zu begreifen. Es ist von dem Unterschiede des Realismus und Idealismus in der Schriftauslegung auszugehen, welche an sich beide gleich berechtigt, indem die wahre Religion sowohl in der Bibel objectiv vorliegt, als sie in dem Gläubigen subjectiv lebendig ist, nur

15

durch ihr getrenntes Festhalten unwahr werden, was auch der Hr. Verf. bemerkt, aber nicht ausführt. Gegen die blos passive Stellung, welche in der blos grammatischen und historischen Auslegung der Geist zur Bibel nimmt, regt sich in der allegorischen Interpretation das Bewußtsein, daß die christliche Religion zugleich eine selbstständige Fortentwicklung in der, die Bibel lesenden Kirche hat, durch welche jedoch nichts Anderes herauskommt, als was an sich schon in der Bibel lag. Dies wird in der tiefsinnigen Weise der alten Kirche so ausgedrückt, daß der göttliche Autor der heiligen Schrift, der heilige Geist, immer noch etwas Höheres bei seinen Worten intendirt habe, als dem menschlichen Verfasser oder seinen ersten Lesern zum Bewußtsein kam. Die Aufklärung neuerer Zeiten, für welche es ein göttliches Denken des heiligen Geistes nicht mehr gab, verlegte jene Duplicität des ἄλλο ἀγορεύειν, ἄλλο νοεῖν in das Eine menschliche Bewußtsein der Redenden und Schreibenden, so daß diese das, was wir jetzt wissen, wohl auch gewußt, nur aus Anbequemung an ihre Zeit es nicht so ausgesprochen haben sollten. Die theologische Auslegung nun ist die Wahrheit der allegorischen und Accommodations-Lehre, indem sie unterscheidet den an sich seienden religiösen Begriffsgehalt des neuen Testaments, als gleichsam den verborgenen, vom heiligen Geiste intendirten Sinn, und die endliche Form der Vorstellung, in welcher die neutestamentlichen Schriftsteller diesen Inhalt nicht nur gaben, sondern selbst hatten, welche endliche Form das fortgeschrittene Bewußtsein der christlichen Kirche in der Wissenschaft durchbricht, und den an sich unendlichen Inhalt der Schrift zu dem ihm angemessenen Fürsichsein in der unendlichen Form des Begriffes erhebt. Von diesem in der wissenschaftlichen Theologie so durchgreifenden Unterschiede der Religion, wie sie in der Form der Vorstellung und in der des Begriffes ist, handelt überhaupt der Hr. Verf. zu wenig, und hier war gerade der Ort dazu, indem ohne klares Bewußtsein über dieses Verhältniß eine unbefangene Schriftauslegung unmöglich ist.

Der biblischen Dogmatik wird eine Erklärung über das Verhältniß des alten und neuen Testaments vorausgeschickt, welche zwischen Ueberschätzung und Verwerfung des A. T. die richtige, aus dem Begriff der geschichtlichen Entwicklung der wahren Religion hervorgehende Mitte hält. Jüdische und christliche Religion werden so unterschieden, daß jene in der Abstraction stehen geblieben sei, das göttliche Wesen als das ewige Jenseits, als den nur in äußerer Beziehung zur Welt stehenden Geist, daher die Menschen nur als dessen Knechte zu denken, wogegen in der christlichen Religion zu der frei machenden Erkenntniß durchgebrochen sei, daß das ewige Wesen im Diesseits so sehr als im Jenseits lebe, und daß der menschliche Geist seine wesentliche Wahrheit im göttlichen, dieser in dem menschlichen Geiste seine Wirklichkeit habe. Demgemäß wird das Dogma von der Dreieinigkeit als Grundlehre auch der biblischen Dogmatik mit Recht behauptet, indem, wie der Hr. Verf. sich ausdrückt, die gelehrten Disquisitionen hierüber niemals streitig machen können, daß Christus von Gott als seinem und aller Menschen Vater, daß er von sich als Gottes Sohn und von den übrigen Menschen als seinen Brüdern, endlich daß er vom Geiste der Wahrheit rede, der von ihm und vom Vater in seinen Bekennern ausgehe; wobei es auch an Aussagen darüber nicht fehle, daß der Vater mit dem Sohn, der Sohn mit dem Vater, die Menschen mit dem Sohn und Vater durch den von beiden ausgehenden Geist Eines sind. Diese Einheit und Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, welche der Begriff der wahren Religion ist, hat sich, wie Hr. R. weiter ausführt, zunächst durch Einen Menschen, Jesus Christus, geoffenbart, dessen Geschichte nun nach den Evangelien erörtert wird. Sogleich aber bei dem Punkte von der übernatürlichen Erzeugung Christi wird nicht unumwunden genug erklärt, daß wirklich das N. T. die Vorstellung von der Vertretung der Stelle des natürlichen Vaters durch den göttlichen Geist habe, während das Wahre und der Begriff der Sache das geistige Verhältniß Christi zu Gott ist. Die Lehre Christi theilt der Hr. Verf. nach

ihrer Form in bildliche, parabolische und rein didaktische, wobei ein nicht ganz gelungener Versuch, die Parabeln Jesu als einen sich ergänzenden Kreis darzustellen, gemacht ist; es waren allerdings auch diese Unterschiede der Lehrform zu berühren, aber die Haupteintheilung hatte offenbar der Inhalt der Lehre Jesu zu begründen, welcher bei der zur Grundlage gemachten Formeintheilung nur zersplittert zum Vorschein kommt. Indem der Inhalt der Lehre Jesu die Freiheit des Geistes, als das Wesen der christlichen Religion, ist, so hat, wie die Freiheit, so die Lehre eine positive und eine negative Seite. Das Negative in der Lehre Jesu ist, daß er den Geist für frei erklärt von Ort und Zeit, ja von der That selbst, an welche er nicht absolut gebunden ist, — besonders in den antigesetzlichen und antipharisäischen Reden. Aber der positive Grund dieser Freiheit ist die Einheit des endlichen Geistes mit dem absoluten: nur des Menschen Sohn ist Herr über den Sabbath (Marc. 2, 28.); diese Einheit, als zunächst in seiner Person erschienen, stellt Christus vornämlich in den Reden bei Johannes dar; als eine von ihm aus auf die Menschheit fortzupflanzende aber versinnlicht er sie in den Verkündigungen vom Reiche Gottes, welches das Reich des Geistes und der Freiheit ist. — Der angestellte Versuch, die Wunder Christi als nothwendig zu deduciren, ist dem Hrn. Verf. so wenig als sonst Jemandem gelungen; denn wenn er sagt: in Uebereinstimmung mit seinem absoluten Wesen mußte auch die Form seiner Thätigkeit absolut sein: so ist die absolute Form der menschlichen Thätigkeit Erkenntniß des Wahren und Thun des Guten, eine weitere Form mag wohl absolut sein, aber sie ist nicht menschlich; wenn er sagt, daß in Christo die an und für sich dem Geiste zukommende Macht über die Natur zur Erscheinung gekommen, so hat diese Macht ihre wahrhaft menschliche Erscheinung gleichfalls in dem vernünftigen Denken und sittlichen Handeln; was aber der Hr. Verf. von einer Erlösung der kranken Natur durch die Wunder spricht, geht vollends gar in das Mystische hinein.

Indem die biblische Dogmatik die Aufgabe hat, in den

neutestamentlichen Vorstellungen durch ihre eigene Dialektik den Begriff aufzuzeigen, so scheint damit unmittelbar der Uebergang in die speculative Theologie (nach unserer Anordnung der theologischen Encyclopädie) gegeben; allein diesen dialektischen Proceß, welchen in der biblischen Dogmatik nur wir für uns durchlaufen, durchläuft der biblische Stoff zuvor noch für sich selber in der Geschichte der christlichen Kirche. Wie der Hr. Verf. den Uebergang zur Kirchengeschichte macht, ist schon oben angegeben, und es muß bemerkt werden, daß dieser Theil als der gelungenste des Buches sich kund gibt. Nur was die Theilung der kirchenhistorischen Theologie in die Geschichte der kirchlichen Verfassung oder politische Kirchengeschichte, in Geschichte des Cultus oder kirchliche Archäologie, und in Geschichte der Lehre oder Dogmengeschichte betrifft: so möchten sich Zweifel erheben lassen einmal gegen die Berechtigung, die Geschichte des Cultus von der eigentlichen Kirchengeschichte in der Selbstständigkeit abzulösen, wie sich die Dogmengeschichte von derselben mit Recht gesondert hat; ferner darüber, ob die Begriffe: Geschichte des Cultus und kirchliche Archäologie wirklich sich decken. Desto besser ist die Periodeneintheilung gerathen. Die Perioden sind für alle drei Zweige der Kirchengeschichte dieselben, nämlich die drei Perioden der Griechisch-orientalischen, der Römisch-abendländischen und der protestantischen Kirche. In der politischen Geschichte der Kirche ist die erste Periode, wenn wir den Sinn des Hrn. Verfs. kurz wiedergeben, die Periode der werdenden Kirche, in welcher sie sich eine Stelle erringt in der Welt, nach außen im Kampf mit dem Staat, nach innen im Streit mit den Ketzern; dies geht in der zweiten Periode, der Römischen Kirche, dazu fort, daß die äußere kirchliche Autorität sowohl den Staat als den subjectiven Gedanken unterjocht und zu absorbiren strebt; aber die dritte Periode, unsrer protestantischen Kirche, sucht, wie der Hr. Verf. sich sehr beherzigenswerth ausspricht, alle äußere Autorität zu vernichten, in welcher Form sie auch erscheine, und will die Religion unvermischt mit andern Zwecken in ihrer eigenthümli-

chen Würde darstellen, weshalb in dieser Periode nur dasjenige zu wirklichem Bestande kommt, was sich als vernünftig ausweisen kann, indem die Gewißheit allgemein zu werden anfängt, daß der christliche Glaube und die Vernunft sich nicht feindlich entgegengesetzt, vielmehr im Innern an und für sich miteinander dasselbe sind. Für die Geschichte des Cultus charakterisirt der Hr. Verf. die Griechisch-orientalische Periode als die des substanziellen Gefühls, welches, gebunden durch die ehrfurchtsvolle Erinnerung an die geschehene Erlösung, sehr langsam dazukam, im Aeußern sich auf individuelle und freie Weise zu reflectiren, und daher lange in seiner Darstellung etwas Steifes und Einfärbiges behielt. Die Römisch-abendländische Periode dagegen ist die der reinen Objectivität und Anschauung, der völligen Hineinbildung des Innern in das Aeußere, aber ebendamit eine Verendlichung der Idee. Da nun die christliche Religion an dem absoluten Bewußtsein des Geistes von sich selbst ihr Princip hat, so genügt die Objectivität für sich noch nicht, es wendet sich der Cultus in die Tiefe der Subjectivität zurück, und setzt den Gedanken selbst als die wahrhafte und letzte Form der Existenz der Religion, was das Element des Protestantismus und der dritten Periode ist. Was endlich die Geschichte des Dogma betrifft, so bezeichnet Hr. R. die drei Perioden derselben sehr glücklich als die Perioden der analytischen, der synthetischen und der systematischen Erkenntniß. In der Griechischen Kirche, sagt er, ist das dogmatische Erkennen analytisch, d. h. es zerlegt den in Form des substanziellen Gefühls bestehenden Glauben in seine verschiedenen Seiten, und spricht diese Unterschiede als allgemeine Sätze, als Dogmen aus, bis die Hauptbestimmungen des christlichen Glaubens sämmtlich hervorgetreten sind. Nachdem nun in der zunächst mit dem Cultus beschäftigten Römischen Kirche der Trieb der Erkenntniß eine Zeit lang geruht, geht das analytische Erkennen in das synthetische über. Die Dogmen sind gegeben, das Erkennen setzt ihre Wahrheit voraus, bemüht sich aber doch sie zu begründen und zu verbin-

den, wodurch Definition, Beziehung der einzelnen Begriffe und Beweis der Lehrsätze entsteht. Aber das synthetische Erkennen leidet an dem Mangel, daß es seinen Stoff nicht sich selbst erzeugt, vielmehr als gegebenen in sich aufnimmt, und so Stoff und Form noch außereinander liegen. Die protestantische Kirche geht daher zum systematischen Erkennen fort, in welchem es sich weniger um einzelne Dogmen, wie in der Griechischen, oder um deren logische Verbindung, wie in der Römisch-scholastischen Periode, sondern mehr um Feststellung von Principien handelt und die Methode als die Hauptsache, als die eigene Bewegung des Inhalts, erkannt wird. — Zweierlei ist an diesem Abriß der historischen Theologie zu loben, erstlich, daß es durch die Festsetzung von umfassenderen Perioden möglich gemacht ist, jede derselben als eine vollständige Seite der Idee, als ein wesentliches Moment in der Entwicklung der christlichen Religion zu fassen, während die vielen kleinen Perioden, in welche man die Kirchengeschichte insgemein zerstückelt findet, nur durch Aeußerlichkeiten, nicht durch Begriffe sich charakterisiren lassen. Der zweite Vorzug dieser Darstellung ist, daß der gesammte geschichtliche Verlauf der christlichen Kirche als nothwendige und eben damit freie Entfaltung ihres Principes gefaßt wird, woran die vielen Theologen ein Exempel nehmen mögen, welche annoch die Dogmengeschichte mit verwunderndem Kopfschütteln, die Kirchengeschichte aber gar nur mit Ach und Leider durchwandern.

Von der historischen Theologie zur praktischen, welche hier als dritter und letzter Haupttheil auf jene folgt, ergibt sich kein unmittelbarer Uebergang, sondern hier ist es, wo die speculative Theologie dazwischentreten muß. Blos von der historischen Theologie als solcher in die praktische übergehend, müßte sich der Theologe auf unfreie Weise durch die Begebenheiten fortstoßen lassen; freilich hat er nach Hrn. R. seine speculative Theologie noch vom Anfang her im Kopfe; aber aus der Betrachtung der biblischen und kirchlichen Erscheinung ist es vielmehr erst, daß in der speculativen Theologie der Geist

sich in sich reflectirt, sich über die Erscheinung zum Begriff erhebt, und so befreit, dazu fortgeht, in die weitere Entwickelung der Kirche praktisch einzugreifen. Diese richtige Stellung der Dogmatik und Moral unmittelbar vor der praktischen Theologie ist in der Schleiermacher'schen Encyclopädie erhalten, obgleich in ihr jene beiden Disciplinen blose Historien sein sollen. Die Entwickelung der praktischen Theologie mußte der Hr. Verf., wie er bemerkt, ärmer als die der beiden andern Theile ausfallen lassen, weil sie noch am meisten einer ächt wissenschaftlichen Durchführung entbehrt, und allzu vieles hier in der Umwandlung begriffen ist. Bei der inneren Eintheilung der praktischen Theologie begegnet uns wieder die vage quantitative Weise, daß dieselbe sich theilen soll in ein mehr ruhendes und ein mehr bewegliches Element, von welchen jenes vorzüglich an der biblischen, dieses an der kirchenhistorischen Theologie hafte, jenes der Kirchendienst, dieses das Kirchenregiment. Schärfer trifft hier die Schleiermacher'sche Fassung dieses Unterschieds die Sache, welcher den Kirchendienst als die leitende Wirksamkeit auf die einzelne Gemeinde, das Kirchenregiment als die auf eine organische Verbindung von Gemeinden gerichtete Thätigkeit bestimmt. In diesem, flüchtiger als die früheren gearbeiteten Theile zeigt gleichwohl Hr. R., daß es ihm nicht an richtigem praktischen Sinne fehlt; er geht allenthalben ins Einzelne, und gibt in dem Abschnitt vom Kirchendienst, welcher die Katechetik, Liturgik und Homiletik umfaßt, brauchbare Bemerkungen über Jugendunterricht, über Einrichtung einer Agende, über Inhalt, Form und Vortrag der Predigt, über die Structur der Kirche. In Bezug auf die Liturgik könnte die Frage entstehen, ob sie nicht eher zum Kirchenregiment zu ziehen wäre, — welchem der Hr. Verf. übrigens die drei Functionen, Feststellung des Symbols, Handhabung des Kirchenrechts, und Pflege der Theologie zuweist.

Die Kritik der Rosenkranz'schen Encyclopädie, welche wir mit einer Ausstellung gegen ihre Eintheilung eröffneten, wollen wir durch zusammenhängende Aufstellung derjenigen Einthei-

lung beschließen, welche uns die richtigere scheint. Die theologische Encyclopädie beginnt mit dem Unmittelbaren, mit dem Christenthum als dem in den neutestamentlichen Urkunden, zu denen als Ergänzung auch ein Theil der alttestamentlichen hinzuzunehmen ist, gegebenen: mit der biblischen oder exegetischen Theologie. Hat für den Theologen schon die biblische Theologie, als Kritik und Auslegung, die Unmittelbarkeit des neutestamentlichen Inhalts aufgehoben, und ihn als gewordenen und vielfach bedingten nachgewiesen: so durchläuft nun der Gegenstand auch an ihm selbst diese Vermittlung, das Christenthum durchdringt als Sauerteig allmählig die weltliche Masse, es bestimmt die menschlichen Zustände und Thätigkeiten, Familie und Staat, Denken und Empfinden, von denen es aber auch wieder rückwärts mancherlei Bestimmungen empfängt. Diesen Proceß betrachtet die historische Theologie, nach ihren zwei Seiten, als Kirchen- und Dogmengeschichte. Ist hiemit der absolute Inhalt des Christenthums in eine Unendlichkeit endlicher Beziehungen auseinandergegangen, aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ein durch menschliches Thun vermittelter, durch Klima, politische Verhältnisse, verschiedene Begabung, ja auch Leidenschaft der Individuen bedingtes Ergebniß geworden: so faßt er aus diesem Zerfallen in die Endlichkeit und Aeußerlichkeit sich sofort in seinen einfachen Begriff zusammen; der aber jetzt nicht mehr ein äußerlich gegebenes Unmittelbare, sondern ein sich in sich selbst Vermittelndes, aus dem gegebenen Stoffe sich selbst Hervorbringendes, geworden ist. Die scheinbar zufälligen Veränderungen der christlichen Kirche und Lehre werden zu nothwendigen Momenten der Idee, zu Metamorphosen ihrer Entwickelung: und dieses Zusichselbstkommen, diese werdende Selbstanschauung der Idee in ihrer Entäußerung, ist die aus der historischen sich hervorentwickelnde speculative Theologie, welche sofort als Ethik und Dogmatik den von Exegese und Kirchengeschichte aufgespeicherten Reichthum des Materials in der Freiheit des Begriffs für sich verwendet. Von diesem tiefsten Punkte ihres Sichselbster-

fassens, über welchen hinaus ihr nach innen zu nichts mehr zu thun übrig bleibt, ist es hierauf, daß die christliche Idee sich nach außen wendet, und denen, in welchen sie sich ihrer selbst bewußt ist, Anweisung ertheilt, sie in denjenigen, in welchen sie begrifflos da ist, zu immer vollerem Dasein zu entwickeln, hiemit die christliche Kirche zu erhalten, d. h. die gestiftete immer auf's Neue zu stiften. — So gliedert sich die theologische Encyclopädie in vier Theile; deren letzter aber nur die Rückkehr auf den Standpunkt des ersten ist; wie sich auch äußerlich darin zeigt, daß das Organ, mittelst dessen der praktische Theolog zu wirken hat, immer die Bibel bleiben wird.

III.

Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

[1834.]

---

1) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Eine kritische Abhandlung von Friedrich Ludwig Sieffert, der Philosophie und Theologie Doctor, und außerordentlichem Professor der letztern an der Universität zu Königsberg in Pr. Königsberg 1832. J. H. Bon's Buchhandlung.
2) Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch von Dr. Matthias Schneckenburger, Diaconus in Herrenberg. Stuttgart 1834 bei C. W. Löflund.
3) Ueber den Ursprung des Evangeliums Matthäi, von Prof. Dr. Kern. In der Tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrgang 1834. Zweites Heft.

Keine köstlichere Mitgabe hat die christliche Kirche von dem göttlichen Geiste erhalten, dessen Stiftung sie ist, als, was zunächst ein Mangel zu sein scheint, daß die neutestamentlichen Urkunden, auf welchen sie ruht, nicht lauter unsterbliche, sondern auch sterbliche, und neben den unverweslichen auch verwesliche Bestandtheile enthalten. Wäre nämlich wie ihr Inhalt, so auch die Form derselben die absolut-gediegene: so wären wir an diesen Buchstaben als an eine

Auctorität gebunden; wogegen, wie jetzt die Sachen stehen, wo nur immer die Bibel der freien Luft des Geistes ausgesetzt, und nicht im dumpfen Behälter gedankenleerer Herzen gegen dieselbe verschlossen wird, ihre Elemente unvermeidlich in eine Gährung gegeneinander gerathen, welche mehr oder minder beschleunigt oder gehemmt, durch alle Jahrhunderte der christlichen Zeit hindurchgeht, und die immer höhere Läuterung und Vergeistigung des christlichen Glaubens zum Producte hat. Dies ist jene ἀσθένεια τῆς σαρκὸς, in welcher (nach der treffenden Bezeichnung des Hrn. Verfs. von Nr. 1. Vorrede S. VII ff.) das Wort, wie als persönliches in Christo, so auch als verkündigtes und geschriebenes in der Bibel, erscheint; — wozu nur noch dies zu setzen ist, daß, wie die Leiblichkeit des persönlichen Gotteswortes am Kreuze sich ertödten lassen mußte, um durch Auferstehung und Himmelfahrt sich zu verklären: so auch das geschriebene Bibelwort die Nägelmahle und Lanzenstiche der Kritik nicht scheuen darf, damit es, als Buchstabe sterbend, als Geist wiederum auferstehe.

Am unmittelbarsten thut sich diese Beschaffenheit des Bibelwortes an seinem historischen Theile kund; weil es hier in die Region der sinnlichen und verständigen Natur- und Geschichtsbeobachtung eingetreten, durch deren eben so bestimmte als bekannte Gesetze controlirt ist; wozu für die Geschichte Christi noch eine vierfache Selbstcontrole kommt, indem die verschiedenen Berichte über dieselbe gerade so weit übereinstimmend und abweichend sich verhalten, daß sie das Unwesentliche aneinander ohne Schonung zerstören, und nur das Wesentliche bestehen lassen. Da nun unter diesen vier evangelischen Berichten das eigene Verhältniß stattfindet, daß die drei ersten mit vorwiegender Uebereinstimmung gegen den einzigen vierten stehen: so ist es nicht zu verwundern, daß die erwachende neutestamentliche Kritik zu Anfang des Jahrhunderts ihren Angriff zuerst auf diese vermeintlich schwächste Seite des vereinzelt Stehenden richtete; daß Vogel den Johannes sammt seinen Auslegern vor das jüngste Gericht forderte; Horst die Aecht-

heit des Johanneischen Evangeliums in Anspruch nahm; endlich Bretschneider in seinen Probabilien eine ganze Batterie von Einwürfen gegen dasselbe aufführte, und mit allen den Waffen, welche die vorausgesetzte Aechtheit der drei Synoptiker ihm an die Hand gab, einen Sturm gegen dasselbe versuchte. Aber eben diese von den Synoptikern entlehnten Angriffswaffen vereitelten das Unternehmen, indem sie den Angreifenden zum Theil in den Händen zusammenbrachen; und da mittlerweile der angegriffene Johannes durch dieselben Eigenschaften, um derenwillen er bei der alten rationalistischen Generation in Mißcredit gefallen war — durch das Ueberschwängliche seines Gefühls und das Mystische seines Ausdrucks — bei der veränderten Richtung der Zeit sich einen immer stärkeren Anhang warb: so schlug das Verhältniß so sehr um, daß sich bald unter Johanneischem Panier sogar Plane gegen die drei ersten Evangelien anspinnen konnten. Der auf diese Weise sich vorbereitende Angriff auf die Synoptiker hätte an und für sich alle gleichmäßig treffen können; aber von Lukas wandte sein kritisch-lautendes Vorwort, so wie der Umstand, daß er die Aufmerksamkeit und Protection eines so scharfsinnigen Mannes wie Schleiermacher zu gewinnen so glücklich war, den Sturm vor der Hand ab; Markus war durch Griesbach als durchaus abhängig von den beiden andern, also mit ihnen stehend und fallend, auf die Seite geschoben; und da nun der einzige noch übrige Evangelist das Unglück hatte, durch einen unwillkommnen Zusatz in den Stiftungsworten des Abendmahls dem neueren Rationalismus im Wege zu stehen: so entlud sich die ganze Gewalt des den Synoptikern zugedachten Angriffs im Anhang der Schulz'schen Schrift vom Abendmahl in sehr concentrirten Schlägen auf den Matthäus.

Dieser Gang der Sache hat auch die drei obengenannten Schriften hervorgebracht, deren erste (von Sieffert) die Schulz'schen Zweifel gegen den Matthäus methodisch ordnet und weiter entwickelt, ferner diese aus der inneren Beschaffen-

heit des Evangeliums hergenommenen Gründe mit den äußeren Zeugnissen für dasselbe zusammenhält, und daraus eine Ansicht über den Ursprung desselben ableitet; die zweite (von Schneckenburger), deren Hr. Verf. schon gleichzeitig mit Nr. 1. in seinen Beiträgen zur Einleitung in das neue Testament mögliche Zweifel an der Authentie des Evangeliums Matthäi vorgetragen hatte, die kritischen Beobachtungen der ersten beträchtlich vermehrt, und das Ergebniß weiter führt; die dritte aber (von Kern) eine Reaction gegen dasjenige bildet, worin ihr die beiden ersten scheinen zu weit gegangen, oder einseitig verfahren zu sein.

I.

Die äußeren Zeugnisse für das Evangelium Matthäi betreffend, stimmen alle drei anzuzeigenden Schriften darin überein, das Hauptzeugniß von Papias bei Eusebius (KG. 3, 39) aller Beachtung werth zu halten. Demzufolge nehmen sie alle unweigerlich das von ihm an, was seine Worte unzweifelhaft in sich schließen, daß nämlich der Apostel Matthäus *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* geschrieben habe (Nr. 1. S. 13 ff. Nr. 2. S. 162 ff. Nr. 3. S. 6 ff.), und im Uebrigen weichen sie nur so weit ab, als die Worte des Papias selbst eine verschiedene Deutung zulassen. Sieffert zwar faßt noch unbefangen *τὰ λόγια συνετάξατο* in dem Sinne, daß Matthäus über Jesum referirt, einen Bericht über ihn verfaßt habe (S. 23), und das *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* versteht er so, daß in Ermanglung einer Uebersetzung Anfangs jeder des Hebräischen nicht ganz Kundige zusehen mußte, wie er, selbst oder mit fremder Hilfe, zum Verständniß der hebräischen Schrift gelangen mochte. Der Hr. Verf. von Nr. 1. wußte nämlich noch nichts von der Deutung, welche gleichzeitig mit der Erscheinung seiner Schrift Schleiermacher in den Ullmann'schen Studien aufgestellt hatte, wornach hier weder *τὰ λόγια συγγράφειν*, wie man bis dahin gemeint hatte, eine evangelische Geschichte schreiben, noch *ἑρμηνεύειν* über-

setzen heißen sollte; sondern, der ursprünglichen Bedeutung: Göttersprüche, zufolge, sollte jenes eine Zusammenstellung nur der Reden des Herrn bezeichnen, die *ἑρμήνευσις* derselben aber sollte das Nämliche sein, was des Papias eigene *ἐξήγησις κυριακῶν λογίων*, nämlich eine Erläuterung der Reden durch Hinzufügung der geschichtlichen Umstände. Solcher Bearbeitungen der Matthäischen Spruchsammlung sollte es mehrere gegeben haben, und eine derselben unser kanonischer Matthäus sein. Diese neue Deutung war von Schleiermacher mit so blendendem Scharfsinn vorgetragen worden, daß es den Ref. bei jedem minder Scharfsinnigen als der Hr. Verf. von Nr. 2. ist, nicht gewundert haben würde, ihn so, wie Hrn. D. Schneckenburger von derselben befangen zu finden. Die starke Stütze indessen, welche die Schleiermacher'sche Deutung des *λόγια* in Grundbedeutung und Sprachgebrauch besitzt, hat Lücke in der gedachten Zeitschrift derselben durch die Hinweisung entzogen, daß in der entsprechenden Stelle des Papias über den Markus augenscheinlich *λόγια κυριακὰ* gleichbedeutend genommen werde mit *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*. Wenn Schneckenburger (S. 160, Anm.) hiegegen erinnert, daß Papias dem Markus, welcher ihm zufolge *τὰ ὑπὸ τ. Χ. ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* aufzeichnete, keineswegs zugleich eine *σύνταξις κυριακῶν λογίων* zuschreibe, so daß man dieses durch jenes erklärt finden könnte, — indem er vielmehr bestimmt sage, Markus habe keine *σύνταξις λογίων* beabsichtigt: so beruht dies nur auf einer falschen Construction; denn das *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν κυριακῶν ποιούμενος λογίων* geht auf Petrus, nicht auf Markus; so daß Papias vielmehr sagt: Markus zeichnete die Thaten und Reden des Herrn auf, genau zwar, doch nicht in Ordnung, weil nämlich seine einzige Quelle Petrus war, welcher nur gelegentlich von Christo erzählte, und nicht als hätte er beabsichtigt (was erst Markus that) eine *σύνταξις κυριακῶν λογίων* zu machen, — so daß also dieser Ausdruck offenbar hier mit jenem erstern gleichbedeutend sein, und auch

die Thaten Jesu in sich schließen muß. Ob dies freilich vermöge einer denominatio a parte potiori möglich sei, läßt sich bezweifeln; vielleicht sind aber die λόγια κυριακὰ als λόγια περὶ τοῦ Κυρίου zu fassen, und von demjenigen, was Eusebius vorher τοὺς τῶν ἀποστόλων λόγους genannt hatte, nicht verschieden *). Ungleich leichter war die Schleiermacher'sche Deutung des ἡρμήνευσε zu stürzen, durch die einfache Bemerkung Lücke's, daß dieser Ausdruck, im Gegensatz gegen ἑβραΐδι διαλέκτῳ unmöglich etwas Andres, als übersetzen bedeuten könne; weßwegen auch Hr. D. Schneckenburger diesen zweiten Theil der Schleiermacher'schen Erklärung blos hypothetisch und wohl nur deßwegen angenommen hat, weil er in den Zusammenhang seiner eignen Ansichten gar zu trefflich paßte (S. 163). Dagegen schließt sich Hr. D. Kern der Lücke'schen Deutung der Stelle an, die er noch weiter zu begründen sucht (S. 8 ff.).

Die gegebene Auslegung der Papianischen Worte hat, wie Lücke mit Recht darauf aufmerksam macht, die Ansicht aller Kirchen-Väter für sich, welche mit oder ohne Beziehung auf Papias von der Schrift des Apostels Matthäus reden; indem sie nämlich unser erstes Evangelium für eine Uebersetzung derselben halten, so erklären sie damit die Urschrift für mehr als eine blose Spruchsammlung. Indem sie aber diese Urschrift sämmtlich hebräisch sich vorstellen, so machen die Hrn. Verf. von Nr. 1. (S. 26 ff.) und Nr. 3. (S. 12 ff.) höchst einleuchtend, wie der völlige Mangel einer entgegengesetzten Tradition im christlichen Alterthum auf das Fehlen jeder Spur einer griechischen Urschrift des Matthäus um so sicherer hinweise, als die orthodoxe Kirche gewiß nicht ketzerischen Secten, wie die judaisirenden Christen in späterer Zeit dafür angesehen waren, den Besitz des Originals von Matthäus zugestanden haben würde, wenn sie von einer ursprünglich griechischen Ab-

*) Man vergleiche in dieser Hinsicht die Stellen Euseb. H. E. 6, 14. Dem. evang. 3, 5.

fassung irgend Kunde gehabt hätte. Also, obwohl Matthäus ein Evangelium geschrieben hat, schließen die Hrn. Verf. mit Recht (Nr. 1, S. 42. Nr. 3, S. 21), so besitzen wir doch in unsrem ersten Evangelium nicht seine eigene Schrift, welche nicht griechisch geschrieben war.

Indem so unser Matthäus-Evangelium mit der Schrift des Apostels nicht geradezu identisch ist: so muß doch, da die Kirchenschriftsteller ausnahmslos es als Evangelium des Matthäus bezeichnen, ein Verhältniß zwischen beiden stattfinden, welches nicht das äußerliche einer blosen Aehnlichkeit, sondern das innere einer Verwandtschaft und Abhängigkeit unseres griechischen Buches von der hebräischen Apostelschrift sein muß. Diese Abhängigkeit haben die Kirchen-Väter als die enge und unmittelbare einer Uebersetzung näher bestimmt, dieser Angabe jedoch durch Anführung vieler von unsrem Matthäus abweichenden Stellen des angeblichen hebräischen Originals selbst widersprochen: es könnte also immer auch das weitere Verhältniß einer mehr oder minder freien Bearbeitung stattfinden (Nr. 1, S. 37 ff. Nr. 3, S. 21 ff.). Da nun zwischen diesen Möglichkeiten durch die äußeren Zeugnisse nicht zu entscheiden ist, so führt dies die Hrn. Verfasser auf die innere Kritik des Evangeliums, oder auf die Frage, ob dasselbe nach Inhalt und Form so beschaffen sei, daß es als Werk eines Augenzeugen und näher eines Apostels angesehen werden könne?

II.

Bei dieser inneren Kritik gehen zweierlei Operationen neben einander her, indem theils der Begriff eines Augenzeugen entworfen und als Maßstab an die zu prüfende Erzählung gelegt wird, theils Andere, welche wirklich als Augenzeugen oder doch in genauem Verhältniß zu solchen geschrieben haben, zur beurtheilenden Vergleichung beigezogen werden. So leicht es in ersterer Hinsicht bei unbefangener Erwägung ist, sich über jenen Begriff zu verständigen: so sehr wird man sich in letzterer Rücksicht in Acht zu nehmen haben, nicht zur Prü-

fung einer angeblichen Augenzeugenschaft Solche als Augenzeugen vorauszusetzen, von welchen es eben so erst zu beweisen wäre, und dadurch einen Cirkel im Schließen zu begehen. Daher ist denn auch der Werth der vorliegenden Schriften nach diesen beiden Seiten hin sehr verschieden. Was Nr. 1 und 2. vom reinen Begriffe dessen aus, was von einem Augenzeugen zu erwarten wäre, gegen das Evangelium Matthäi einwenden, das sollte wohl großentheils den Meisten einleuchten, und die Gegenbemerkungen von Nr. 3. gegen Einzelnes dürften nicht im Stande sein, den Gesammteindruck jener Gründe zu zerstören; wogegen, wenn nun die beiden erstgenannten Schriften ohne Weiteres auf Johannes als zum Voraus entschiedenen Augenzeugen und auf Lukas als genauen Verarbeiter autoptischer Quellen sich stützen, um durch seine Abweichungen von diesen den Matthäus zu verurtheilen: der Hr. Verf. der dritten Schrift gewiß alles Recht hat, über Parteilichkeit zu klagen, und ein gleiches Verfahren für alle vier Evangelien in Anspruch zu nehmen. Wenn die Autopsie des ersten Evangelisten in Zweifel gezogen wird, was gibt denn ein Recht, den vierten ohne Weiteres als Augenzeugen vorauszusetzen? Doch nicht die Ueberschrift, die ja bei Matthäus gleicherweise für einen Apostel spricht; oder die äußeren Zeugnisse? aber diese sind für Matthäus zum Wenigsten eben so stark, wie für Johannes; denn wenn für jenen zwar nur sein hebräischer Grundtext als apostolisch bezeugt ist, so ist dafür dieses Zeugniß älter als das für den Johannes, auf welchen sich noch nicht bei Papias, sondern erst bei Theophilus eine bestimmte Hinweisung findet. Erklärt man also in Rücksicht auf den Matthäus die äußeren Zeugnisse für ungenügend, und nimmt die inneren Gründe zu Hilfe, um seine Aechtheit zu untersuchen: so muß auch bei Johannes erst seine innere Beschaffenheit in Frage kommen, ehe er als ächt vorausgesetzt werden darf. Wäre die Prüfung von dieser Seite auch einstimmiger zu Gunsten seiner Authentie entschieden, als sie es ist: so würde es doch einer Untersuchung, welche in

Bezug auf den Matthäus einen ganz neuen Boden legen will, nicht wohl anstehen, in Rücksicht auf den Johannes die Ergebnisse älterer Untersuchungen geradezu als unumstößlich vorauszusetzen, und von ihnen aus gegen den Matthäus zu operiren. Und eben so muß dies von Lukas gelten. Womit übrigens gar nicht gesagt sein soll, daß die Hrn. Verfasser vorliegender Schriften über den Matthäus zugleich auch zusammenhängende Untersuchungen über die Aechtheit der übrigen Evangelien hätten anstellen und vorlegen sollen; was ja verbieten hieße, Ein Evangelium für sich zu behandeln: vielmehr nur für jeden einzelnen Concurrenzfall des Matthäus mit den andern soll nichts zu Gunsten der letzteren vorausgesetzt, sondern rein aus der Vergleichung des Werthes ihrer Berichte entschieden werden, wer Recht habe. Es ist unerträglich, in kritischen Schriften wie Nr. 1 u. 2. alle Augenblicke auf Sätze stoßen zu müssen, wie: „dem Augenzeugen Johannes gebührt ohne alle Frage der Vorzug der vollkommnen Glaubwürdigkeit“ (Nr. 2, S. 61); oder: daß Matthäus Unrecht hat „sehen wir aus der Erzählung des Apostels Johannes, deren Richtigkeit nach dem allgemeinen Grundsatz, daß in chronologischer Hinsicht seine Darstellungen durchaus als Norm für die Anordnung der evangelischen Geschichte gelten müssen, auch hier unbedingt vorauszusetzen ist“ (Nr. 1, S. 123 f.). In Bezug auf das Verhältniß des ersten Evangeliums zu den beiden andern Synoptikern stellt zwar Sieffert (S. 115. freilich zunächst zu Gunsten des Markus) den ganz richtigen Kanon auf, es liege in der Natur solcher traditionellen Berichte, wie wir sie in unsern synoptischen Evangelien haben, daß der eine Zug sich in diesem, der andre in jenem genauer erhalten habe, und somit bald der Eine bald der Andere im Nachtheil gegen die Uebrigen sei: aber im Verlauf der Untersuchung muß doch Matthäus, namentlich gegen Lukas, beinahe durchweg Unrecht haben, und selbst Markus wird nicht selten als derjenige vorausgesetzt, aus welchem Matthäus Berichtigungen anzunehmen habe. Diese Bevorzugung der übrigen Evangelisten vor dem

ersten wird zwar hie und da durch hingeworfene Bemerkungen scheinbar motivirt, wie wenn gesagt wird, die Erzählung des Johannes verrathe durch innere Wahrheit und malerische Anschaulichkeit den Augenzeugen, wogegen an den Berichten der Synoptiker überall der traditionelle Ursprung hervortrete (Nr. 1, S. 147. 143); oder in Bezug auf den Lukas, es herrsche in seinem Evangelium überhaupt eine größere Genauigkeit in der historischen Verknüpfung vor (Nr. 1, S. 75): allein dies sind ja selbst nur Versicherungen und Voraussetzungen, die von denjenigen, welche die gangbaren Behauptungen und Ansichten über dem Matthäus so streng richten, eben so genau und ausführlich als jene untersucht werden müßten. Welche Gerechtigkeit, wenn der erste Evangelist mit den übrigen seine Sache ausfechten soll, statt beide Theile auf gleichen Fuß einander gegenüberzustellen, vielmehr dem Matthäus den festen Boden geschichtlicher Verknüpfung zu entziehen, den Lukas aber, ohne durchgeführten Beweis, darauf fußen zu lassen; dem Matthäus die Augenzeugenschaft, mit welcher er sich bisher deckte, als problematisch abzunehmen, und dem Johannes das Gorgohaupt des entschieden apostolischen Ursprungs gegen ihn in die Hand zu geben, vor welchem er denn freilich versteinern muß! Stellt man einmal den Obersatz auf: wo Matthäus von Johannes und Lukas abweicht, da hat er Unrecht, — und nimmt zum Untersatz das bekannte Factum, daß er wirklich von ihnen vielfach abweiche: dann ist eigentlich gar keine Untersuchung mehr nöthig, um den für Matthäus ungünstigen Schlußsatz herauszubringen, es ist schon im Voraus das Urtheil über ihn gesprochen, welches aber eben darum nur den Werth eines Vorurtheils hat. Daher kann es nur bedauert werden, daß die beiden erstgenannten Schriften, welche in ihrem Verlaufe ächtwissenschaftlich zu Werke gehen, doch dadurch, daß sie sich zum großen Theil auf eine blose Voraussetzung gründen, sich selbst den wahrhaft wissenschaftlichen Werth entziehen, und damit auch den allgemeinen und bleibenden, sofern ein guter Theil ihrer Argumente kraftlos werden

muß, sobald man auch die drei übrigen Evangelien einer ähnlichen kritischen Behandlung zu unterwerfen anfangen wird.

Das Einseitige und Unwissenschaftliche eines solchen Verfahrens klar eingesehen und an mehreren Hauptpunkten treffend hervorgestellt zu haben, ist nun das Verdienst der Abhandlung des Hrn. D. Kern. „Sollte, sagt er (S. 97 f.) mit Recht — der Widerspruch zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium wirklich unauflöslich sein, so könnte daraus ebensowohl eine Bedenklichkeit gegen das Johanneische Evangelium, als gegen die Darstellung der Synoptiker sich ergeben. Mit welchem Rechte nämlich würde dann der Schluß gemacht: weil das Johanneische Evangelium den Apostel Johannes zum Verfasser habe, müsse der Bericht der Synoptiker falsch sein, müsse namentlich der Verf. des ersten Evangeliums kein Augenzeuge sein? Dann müßten wir vorher die Frage erheben: ist das Joh. Evangelium, so wie wir es vor uns haben, die Schrift eines Apostels?" — „Wenn man einmal, prophezeiht der Hr. Verf. (S. 110), einen der Synoptiker verwirft, weil zwischen ihm und Johannes eine Differenz stattfindet, so fürchte ich sehr, daß zuletzt auch wieder die Reihe an das Johanneische Evangelium kommen werde, — und wenn dann, obgleich Bretschneider seine Probabilien zurückgenommen hat, die Kritik ihren Angriff so scharfsinnig erneuert, wie der auf das Evang. Matthäi ist: so wird die Schlichtung des Streits abermals nicht geringe Mühe verursachen." Diese Drohungen des Hrn. D. Kern namentlich gegen das vierte Evangelium sind übrigens nicht so böse gemeint wie sie lauten; sondern der Hr. Verf. wendet sie nur so an, wie man Repressalien zu gebrauchen pflegt, wobei nicht die letzte Absicht ist, dem, gegen welchen man sie richtet, zu schaden, sondern nur, die mit ihm Verbundenen vom Angriff auf einen Dritten zurückzubringen. So ist seine Absicht keineswegs, die Aechtheit des Johannes anzutasten, sondern nur durch die Nachweisung, daß die auf den Matthäus geführten Streiche eben so den Johannes treffen, will er die Gegner bewegen, auch mit jenem säuberlich zu ver-

fahren. Deßwegen, so oft er auch gewaltig den Bogen spannt, wird doch der Pfeil nie abgedrückt, sondern in der Zuversicht, daß der Feind sich auf so schreckbare Demonstrationen hin zurückziehen werde, die Sehne immer wieder friedlich nachgelassen, und erklärt, „es solle auf jenen Einwürfen nicht weiter beharrt, durch sie namentlich dem Johanneischen Evangelium nichts entzogen, sondern nur dies angedeutet werden, wie man dieselbe Waffe nach entgegengesetzten Seiten hin gebrauchen könne" (S. 71. 98).

1. Unter den einzelnen Kriterien nun, durch welche sich der Verf. des ersten Evangeliums als Nicht-Augenzeugen kund geben soll, ist als das allgemeinste, seinem ganzen Werke aufgeprägte schon von Schulz und Schleiermacher aufgeführt worden, und wird nun auch von den Hrn. Verfassern von Nr. 1 und 2. geltend gemacht der Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit in seinen Berichten.

Ein Augenzeuge des Lebens Jesu, meint Schneckenburger (S. 73), könne als Geschichtschreiber unmöglich einen so syntomistischen Abriß desselben gegeben haben, da der unmittelbare Bericht immer ausführlich laute; unmöglich so sehr die lebendige Anschaulichkeit der Begebenheiten abgestreift haben, wie es im ersten Evangelium der Fall sei. In der Ueberlieferung vielmehr ist es nach Sieffert (S. 77), daß das Bild der lebendigen und leblosen Umgebung wegfällt und nur die allgemeinsten Züge sich fortpflanzen. Im Uebrigen wird hier — mit gehöriger Einschränkung — auf Schulz verwiesen, welcher das Unbestimmte in Bezeichnung von Ort, Zeit und Personen, das Summarische mancher Berichte in Bausch und Bogen — treffend hervorgehoben hatte. Dies, so durchgehend wie es im ersten Evangelium erscheint, an den Begriff eines Augenzeugen gehalten, ist demselben freilich nicht angemessen und es geht weit über das hinaus, was Olshausen für Matthäus in Anspruch nimmt, daß ja wohl auch einem Augenzeugen die Gabe der anschaulichen Darstellung abgehen könne. Wenn aber Kern (S. 71 ff.) der Meinung ist, der Verf. des ersten

Evangeliums habe allerdings die Gabe der anschaulichen Darstellung besessen, aber nur das auf die Person Christi unmittelbar sich Beziehende habe er anschaulich darstellen wollen, das Uebrige zurücktreten lassen: so kommen die Beweise, welche er im Folgenden führt, doch im Grunde nur darauf hinaus, daß Matthäus die Reden Jesu ganz besonders ursprünglich und ausführlich wiedergibt; wodurch aber, weil anerkanntermaßen markirte Reden, wie die synoptischen von Jesu sind, viel eher als Erzählungen unversehrt auch durch eine längere Traditionsreihe hindurchgehen können, für die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten nichts bewiesen wird.

Soll nun aber in dieser Beziehung Matthäus gegen die übrigen Evangelisten in Nachtheil gesetzt werden, so bekommt die Sache schon eine schiefe Seite. Theils fehlt es auch ihnen an unbestimmten und summarischen Berichten nicht; theils ist es schon von Schulz ein Fehler gewesen, daß er dem ausführlicheren Bericht als solchem schon den Vorzug zu geben geneigt war, und daher z. B. den Markus nicht selten über Matthäus stellte aus dem ausgesprochenen Grunde, weil er mehr als Matthäus gebe. Allein daß man der Ausführlichkeit und Anschaulichkeit des Markus nicht immer trauen dürfe, darauf hat schon Schleiermacher aufmerksam gemacht, und Kern sagt in dieser Beziehung treffend (S. 70 f.): „Daß dies der Tradition eigen sei (das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes zu verflüchtigen), wollen wir nicht in Abrede ziehen; allein es ist dies nur die Eine Seite, wie die Tradition sich gestaltet: die andre Seite ist diese, daß nicht selten auch, indem die concrete Wirklichkeit zurücktritt, an die Stelle derselben eine willkürliche Ausschmückung und Ausfüllung der Züge des Gemäldes, als der sehr erweiterte Ersatz des Verlorenen, sich eindrängt. Das Beispiel für die evang. Geschichte liefern hiezu die apokryphischen Evangelien; ja, wenn man nach der einen Seite hin den Charakter der Tradition so sehr zum Nachtheil des Evangeliums Matthäi premirt, so muß es erlaubt sein, denselben auch nach der andern Seite hin zum

Nachtheil der übrigen Synoptiker [und warum nicht zur wissenschaftlichen Probe versuchsweise auch gegen den Johannes?] zu premiren, und zu fragen, was uns dafür bürge, daß ihre Anschaulichkeit in der ursprünglichen Anschauung selbst ihren Grund habe, und daß nicht Manches unwillkürlich von der Tradition, von der sie abhingen, Anderes willkürlich von ihnen selbst in seine jetzige Gestalt gebracht worden sei?" Wenn hiemit zwar freilich nur dies gesagt sein soll, so wenig man bei Markus und Lukas dasjenige, was sonst allerdings das eine Merkmal des Traditionellen bilde, die Ausmalung, als Beweis ihrer Abhängigkeit von unsicherer Tradition gebrauche, eben so wenig dürfe man bei Matthäus die an ihm sich findende andre Eigenthümlichkeit der Tradition, die Entfärbung der Thatsachen, zu seinem Nachtheil geltend machen: so wird der Hr. Verf. doch schwerlich Andern die Möglichkeit benehmen können, seinen Satz dahin umzuwenden, daß vielmehr in sämmtlichen, wenigstens synoptischen, Evangelien die Tradition sich kund gebe, nur im Matthäus vorzugsweise nach der einen, in den übrigen mehr nach der andern jener beiden Seiten, je nach der Eigenthümlichkeit der Individuen, in welchen sich die mündliche Ueberlieferung zur schriftlichen umsetzte.

Wenn hiemit Sieffert mehr nur beiläufig, ausführlicher Schneckenburger die Bemerkung verbindet (Nr. 1, S. 76. Nr. 2, S. 73. 76 ff.), ein Augenzeuge des Lebens Jesu würde seinen Stoff nicht so nach allgemeinen Gesichtspunkten geordnet, nicht einen von der unmittelbaren Geschichte so entfernten apologetisch-dogmatischen Plan verfolgt haben, da die ursprüngliche evangelische Ueberlieferung keinen andern Zweck habe verfolgen können als nur den, geradezu und schlechtweg das Gesehene und Gehörte, wie es vorgefallen, zu erzählen: so entgeht es dem letzteren Kritiker nicht, daß er damit, wenn es unbeschränkt gelten sollte, eben so sehr den Johannes als den Matthäus verwunden würde, da auch jener einen apologetisch-dogmatischen Zweck nicht nur verräth, sondern selbst eingesteht (20, 31). Dem zuvorzukommen wird (S. 77 f.) versichert,

mit großem Unrecht würde man sich hier auf den Johannes berufen, denn er mache durchaus nicht darauf Ansprüche, der Anfangspunkt einer historischen Traditions-Reihe zu sein, sondern setze augenscheinlich, wo nicht die andern Evangelien, doch die allgemeine Evangelien-Tradition voraus (wer dem Johannes so wenig günstig wäre, wie der Hr. Verf. dem Matthäus, der könnte ebenso gut sagen, er sei augenscheinlich mit der allgemeinen evangelischen Tradition einem großen Theile nach unbekannt); er sei anerkanntermaßen unter bestimmten, seinen Plan bedingenden Verhältnissen entstanden (diese werden dem Verf. des ersten Evangeliums auch nicht gefehlt haben), und legitimire sich durch die neben seinem dogmatischen Elemente stattfindende urkräftige Lebendigkeit, Frische, und innerliche, fühlbare Wahrheit seiner Geschichten als Werk eines Augenzeugen (äußerst unsichere, subjective Kriterien, die zum Theil auch bei geistreichen Nicht-Augenzeugen zutreffen können, zum Theil auch schon dem Matthäus zugesprochen und am Johannes vermißt worden sind). Da diese Schneckenburger'sche Verwahrung so wenig geeignet ist, den auf Matthäus geführten Schlag von Johannes abzuhalten: so trifft es sich noch glücklich genug, daß der Hr. Verf. von Nr. 3. durch die (namentlich von Seiten der Ap. Geschichte zu begründende) Bemerkung, wie der evangelische Vortrag vielmehr von Anfang an keinen rein historischen, sondern einen apologetisch-dogmatischen Zweck gehabt habe (S. 49), auch für einen Apostel die Möglichkeit offen hält, ein Evangelium mit solcher nicht rein historischen Tendenz geschrieben zu haben.

2. Verband sich schon soeben mit dem Anstoß an seinem vorwiegend apologetischen Zwecke die Bemerkung, daß im ersten Evangelium, unangemessen einem Augenzeugen, die anschauliche Zeitordnung hinter der reflexionsmäßigen Sachordnung zurücktrete: so erwächst dies zu einem eigenthümlichen Zweifelsgrund in Bezug auf die in diesem Evangelium aufbewahrten Reden Jesu, welche größerntheils durch Zusammenfließen verwandter, obwohl augenscheinlich bei verschiedenen Veran-

lassungen gesprochener Elemente zu großen Massen geworden sind, welche der Verf. nun so einführt, als wären sie in Einem Zuge vorgetragen worden; ein Irrthum, welcher so oft und unter so erschwerenden Umständen einem Augenzeugen und Apostel nicht begegnen konnte (Sieffert S. 160. Schneckenburger S. 30 ff.).

Daß die meisten größeren Reden Jesu bei Matthäus als solche Aggregate anzusehen sind, ist zum Theil schon an sich, und ohne Vergleichung anderer Evangelisten unläugbar. Am augenscheinlichsten ist es wohl bei der Parabelsammlung, K. 13, in Bezug auf welche gegen Sieffert, der gerade auf sie keinen Schluß zu gründen wagen wollte (S. 87), Schneckenburger mit Recht bemerkt hat, daß Jesus das Lob der Lehrweisheit nicht verdienen würde, wenn er diese sieben Gleichnisse, ohne dazwischen hinein dem eigenen Nachdenken der Zuhörer Raum zu geben, in Einem Zuge gesprochen hätte. Mit nicht minderem Rechte machen sofort Nr. 1 u. 2. die Bergrede (Matth. 5—7), die Instruction der Apostel (K. 10), die antipharisäischen Reden (K. 23), und die Reden von der Parusie (K. 24 u. 25) als eben solche Zusammenstellungen namhaft (Nr. 1, S. 74 ff., 80 ff. Nr. 2, S. 31 ff.), und auch der Hr. Verf. von Nr. 3. steht ihnen hierin nicht ab. Dafür aber scheint er das Andere in Anspruch zu nehmen, was jene behaupten, daß nämlich der Evangelist diese Reden als in Einem Zuge und zu Einer Zeit gesprochen darstelle. Zwar wird dem eigentlichen Fragpunkt ausgewichen; denn was so sehr herausgehoben wird (S. 52 ff.), daß die von Matthäus zusammengestellten Redeelemente, wenn auch nicht im Zusammenhang gesprochen, doch im Geiste Jesu in innerem Zusammenhange gestanden hätten, thut hier eigentlich nichts zur Sache, wo es nur auf die Frage ankommt, ob das erste Evangelium Reden, von welchen ein Apostel wissen mußte, daß sie (innerlich verwandt oder nicht) bei verschiedenen Veranlassungen gesprochen worden, als zusammen vorgetragen darstelle? Auch das betrifft nicht die Hauptsache, wenn der Hr. Verf. (S.32)

äußert, es sei ein unbegründeter Vorwurf gegen das erste Evangelium, ihm die Absicht unterzulegen, die Particularganzen, aus welchen es bestehe, alle in ein chronologisches Verhältniß zu einander zu stellen; d. h. wenn Matthäus in einem oder mehreren Kapiteln Reden Jesu zusammengestellt hat, und hierauf dann Thaten und Erlebnisse desselben folgen läßt: so sei seine Meinung keineswegs, als ob jene alle vor diesen schon gesprochen, und diese alle nach jenen erst geschehen wären. So, wenn es (8, 1 u. 2) nach Vollendung der Bergrede heiße: 1. *καταβάντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους, ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί. 2. καὶ ἰδοὺ, λεπρὸς ἐλθὼν προσεκύνει αὐτῷ κ. τ. λ.*: so soll durch den ersten Vers nicht das Folgende eingeleitet sein, sondern nur das Vorhergehende abgeschlossen; allein eine Schlußformel ist sonst die Angabe vom blosen Nachströmen des Volkes nicht, sondern vielmehr Einleitungsformel für irgend eine Thätigkeit Jesu auf das Volk, namentlich für Krankenheilungen, dergleichen auch hier eine folgt; wenn vom Volk in einer Schlußformel die Rede ist, so wird allemal der Eindruck beschrieben, den Jesus auf dasselbe machte, wie in den zwei letzten Versen des 7. Kapitels: *ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*; woraus man zugleich sieht: die Bergrede hatte schon eine Schlußformel in 7, 28. 29, und brauchte nicht noch eine in 8, 1, welches also von allen Seiten als eine Uebergangsformel sich darstellt, zumal V. 2. *καὶ ἰδού* darauf folgt. Allein das *καὶ ἰδού* soll nach Hrn. D. Kern keinen chronologischen Uebergang bilden, sondern nur einen sachlichen; Matthäus soll nicht sagen wollen: unter dem Volksnachdrange nach der Bergpredigt trat ein Aussätziger zu ihm; sondern nur: mit dem Volkszulauf schließe ich die Beschreibung der Reden; was nun die Thaten betrifft, so trat unter Andern einmal auch ein Aussätziger zu dem Herrn. Daß hier den Hrn. Verf. von Nr. 3. das apologetische Streben weit hinter den dermaligen Standpunkt der Exegese zurückgeführt habe, ist klar; denn die Formel *καὶ ἰδού* kommt bei Matthäus durchaus so vor, daß

sie entweder nothwendig oder doch höchst wahrscheinlich eine unmittelbare Zeitfolge bezeichnet, und namentlich gerne in der Stellung, daß zuvor die Scene allgemein bezeichnet, und dann durch *καὶ ἰδού* ein einzelner Vorgang eingeleitet wird, welcher sich auf derselben ereignete; so 8, 23, daß sie in das Schiff getreten gewesen: V. 24. *καὶ ἰδοὺ σεισμὸς κ. τ. λ.*; so 12, 9, daß Jesus in eine Synagoge getreten sei: V. 10. *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν χεῖρα ἔχων ξηράν*; so auch in unserer Stelle, und eben so in 9, 1. 2., auf welche Stelle sich Hr. D. Kern, ohne sichtbaren Grund, für seine Erklärung beruft. — Doch in ein bestimmtes Verhältniß zur Hauptfrage, um welche es sich hier handelt, stellt sich der Hr. Verf. nur in Bezug auf die Instructionsrede (K. 10), von welcher er (S. 63) sagt: „Die Darstellung der Instructionsrede ist von der Art, daß es beim ersten Anblick jedem in die Augen fällt, wie hier Verschiedenes aus verschiedenen Zeitpunkten zusammengefaßt ist. Allein daß dies in die Augen fallen werde, mußte der Verf., wer er auch war, nothwendig voraussetzen, und brauchte hiezu keiner besonderen Erinnerung." Aber nicht nur diese Erinnerung hat Matthäus weggelassen, sondern durch die Formel: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα* (11, 1) die entgegengesetzte Andeutung gegeben, daß hier wirklich nur bei Einer Veranlassung Gesprochenes gegeben worden sei. So wird es in diesem Punkte wohl bei den Beschuldigungen der beiden ersten Kritiker sein Verbleiben haben.

Bedeutend verstärkt nun aber soll nach eben denselben die Wahrscheinlichkeit solcher unchronologischen Anhäufungen im ersten Evangelium dadurch werden, daß manche von diesem zusammengestellte Redeelemente bei den andern Evangelisten an ganz verschiedene Zeitpunkte auseinander gelegt erscheinen. Dies ist allerdings insofern von Gewicht, als es die negative Vermuthung bestätigt, es möchten diese Reden von Jesu nicht ursprünglich in dem Zusammenhange des Matthäus gehalten worden sein; aber wenn man davon gleich zu dem Positiven fortgeht, sie seien wohl eher unter den Verhältnissen gesprochen

worden, in welchen sie bei den andern und namentlich bei Lukas stehen: so kann dies leicht eine zu rasche Folgerung sein. Nicht nur erinnert Kern (S. 53) mit Recht, daß manches von Matthäus Zusammengestellte bei Lukas zwar anderswo seine Parallele habe, aber so, daß es ohne sichtbaren Zusammenhang sei mit demjenigen, womit Lukas jene Aussprüche an diesen anderen Orten verbinde; sondern auch Schneckenburger selbst hatte in seinen Beiträgen den treffenden Ausdruck gebraucht (S. 58), daß Lukas öfters die Aussprüche Christi sogar nur lexikalisch verbinde, d. h. solche zusammenreihe, welche nicht einen gemeinschaftlichen Sinn, sondern nur ein gemeinschaftliches Wort haben (gewiß die schlechteste Art von Verbindung): dennoch aber muß nun sowohl in No. 1. als No. 2. Lukas dem Matthäus gegenüber fast durchweg die richtige Verknüpfung haben. Viele Theile der Bergrede erscheinen nach Sieffert (S. 75) bei Lukas in ganz anderem, und zwar so bestimmt gefaßtem Zusammenhange, daß sie hier gewiß in ihrer ursprünglichen Verbindung erhalten sind. Allein die Bestimmtheit eines Zusammenhanges beweist nicht seine Richtigkeit, da er ja auch falsch bestimmt sein kann. Sieffert hebt in dieser Hinsicht (S. 78) das Vaterunser hervor, welches bei Matthäus der Bergrede da eingefügt ist, wo unter andern guten Werken auch vom Beten die Rede ist (6, 9 ff.), bei Lukas hingegen als Gewährung einer ausdrücklichen Bitte der Jünger, sie beten zu lehren, erscheint (11, 1 ff.); welcher letzteren Verbindung Sieffert, dem in seinem Urtheil über die Bergrede auch Schneckenburger beistimmt, den Vorzug gibt. Hier möchte man den Letzteren an die ihm sonst gegen Matthäus so geläufige Kategorie des steifen Dialogisirens erinnern (s. z. B. S. 55), welches darin bestehen soll, daß Matthäus, um eine Rede Jesu anzubringen, sie durch eine selbstgemachte Frage oder Bitte Anderer einzuleiten pflege. Eben dies könnte man hier gegen Lukas kehren, und sagen: er wußte, daß die Jünger diese Gebetsformel von Jesu erhalten hatten; ohne Zweifel, dachte er, haben sie den Herrn einmal darum ersucht, der ihnen sofort jene Formel vorsprach;

und demgemäß stellte er die Sache in seinem Evangelium dar. Diese Darstellung könnte man aber ganz besonders steif finden bei einem Gebet, welches wohl Jesus weniger auf äußere Aufforderung, als aus eigenem Andachtstrieb einmal im Kreise seiner Jünger möchte gesprochen haben. Auch die übrige Bergrede darf man nur mittelst einer Synopsis durchgehen, um sich zu überzeugen, was es mit dem Rühmen auf sich habe, das man gewöhnlich von der besseren Einfügung einzelner Theile derselben bei Lukas macht. Luk. 14, 34. ist wenigstens nicht besser eingepaßt als Matth. 5, 14; Luk. 16, 17. ist höchstens ein lexikalischer Zusammenhang ad vocem νόμος, während Matth. 5, 18. in der besten Verbindung steht; Luk. 12, 58 f. wieder nicht besser verbunden als Matth. 5, 25 f.; das Wort gegen Ehescheidung aber, welches Matth. 5, 32. so trefflich in die Gesetzesvergeistigung paßt, steht Luk. 16, 18. ganz abgerissen zwischen der Behauptung der Unvergänglichkeit des Gesetzes und der Parabel vom reichen Manne. Wenn Luk. 12, 33. mehr mit dem Vorhergehenden zusammenhängt als Matth. 6, 19.: so ist dagegen bei Matth. 6, 22. gar kein Uebergang doch besser als der lexikalische Luk. 11, 34. vom λύχνος auf dem Leuchter zum λύχνος τοῦ σώματος; und Matth. 6, 20. dient doch nicht, wie Luk. 16, 13. dazu, das Vorhergehende (die Parabel vom ungerechten Haushalter) in ein falsches Licht zu stellen. Luk. 12, 22. wie auch 11, 9. mögen sich besser an das Vorhergehende anschließen, als Matth. 6, 25. u. 7, 7.; aber Luk. 13, 23 f. könnte man leicht einen gemachten Zusammenhang und nach Schneckenburger eine steife Frage finden. Ohne Mühe ließe sich dies auch noch an vielen andern von den Reden durchführen, welche nach Sieffert und Schneckenburger bei Lukas passender als bei Matthäus gestellt sein sollen, um zu zeigen, daß diese Ansicht in der Ausdehnung, welche man ihr jetzt zu geben pflegt, nicht viel mehr als ein Vorurtheil ist, welches besonders auch durch Schleiermacher's Schrift unter unsern Kritikern Eingang gefunden; ich erlaube mir aber nur noch über zwei Behauptungen Schneckenburger's eine Bemerkung.

Von den Matth. 13. zusammengestellten Parabeln sagt er (S. 33), Lukas bringe etliche in anderem, aber ganz angemessenem Zusammenhange vor. Dies kann nur auf die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige gehen, denn die Hauptparabel, vom Säemann, steht bei Lukas in ganz analogem Zusammenhang, und die übrigen hat er gar nicht. Schlägt man nun jene nach, so finden sie sich bei Lukas (13, 18 ff.) in folgender Umgebung. Jesus heilt am Sabbat in der Synagoge die zusammengebückte Frau und bringt den unzufriedenen Synagogen-Vorsteher durch das Dictum vom Ochsen und Esel zum Schweigen, und nun heißt es: *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ.* Eine entschiedenere Schlußformel, um den Auftritt in der Synagoge zu beendigen, kann man nicht wünschen, und wenn nun ohne Angabe von Zeit und Ort darauf folgt; *ἔλεγε δέ· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; — ὁμοία ἐστὶ κόκκῳ σινάπεως*, und weiter durch *πάλιν εἶπε* die Parabel vom Sauerteig sich anschließt: so ist in der That unbegreiflich, wie man hier von ganz angemessenem Zusammenhange reden mag, wo doch jeder Zusammenhang fehlt. — Auf ähnliche Weise behauptet Schneckenburger von der Parabel von den Talenten, Lukas habe ihre Chronologie und Veranlassung noch erhalten, nicht aber Matthäus (S. 26. 35). Während sie nämlich dieser (35, 14 ff.) in den letzten Aufenthalt Jesu zu Jerusalem versetzt, stellt sie Lukas (19, 11) auf die Reise dahin an den Aufbruch von Jericho; und während sie nach Matthäus an die Ermahnung zur Wachsamkeit und Treue sich anschließt, so soll sie bei Lukas die Erwartungen Einiger von schleunigem Eintreten des messianischen Reiches niederschlagen. Allein zu letzterem Behuf ist in der Parabel nichts enthalten, als etwa der Nebenzug von einer weiten Reise des Herrn; nach dem Hauptinhalte aber, der Belohnung der Diener und ihrer Rechenschaft, schließt sich die Gleichnißrede ganz an das *γρηγορεῖτε* des Matthäus an. Wozu man noch dieses nehmen muß, daß die Parabel bei Matthäus rein erscheint, bei

Lukas dagegen entstellt durch Vermischung mit einer andern. Denn wenn bei Matthäus ein verreisender Herr seinen Knechten Talente anvertraut, sie umzutreiben, und nach seiner Rückkehr die Fleißigen zu seiner χαρὰ eingehen, den Faulen aber in das σκότος werfen läßt: so hat alles seine Einheit und Rundung. Nun aber bei Lukas ist es ein König, der auszieht, um ein fernes Land zu erobern, und seinen Dienern Minen anvertraut. Allein für einen König, zumal der rebellische Bürger zurückläßt, hatten die Diener ihre Treue vielmehr durch Bekämpfung der Rebellen zu beweisen als durch Geldumtrieb; wozu auch die Belohnung durch Städte besser passen würde. So aber fallen Bürger und Diener durch die ganze Parabel hindurch beziehungslos auseinander: zum deutlichen Beweise, daß wir hier keine ursprüngliche Einheit vor uns haben, sondern Lukas zwei ursprünglich verschiedene Parabeln zusammengeschweißt hat, die eine von den, den Dienern anvertrauten Pfunden, die andere von den rebellischen Bürgern, welches zweite Gleichniß man durch Absonderung der Verse 12. 14. 15 und 27. ohne Mühe rein herausbekommt, wenn man nur Vs. 15 nach δούλους statt der Erwähnung der anvertrauten Minen vielmehr einen, die Bestrafung der Rebellen (Vs. 27.) einleitenden Befehl setzt. Uebrigens ist hier nicht unerwähnt zu lassen, daß, wie hier Lukas, so bei der Parabel vom königlichen Gastmahl Matthäus eine ähnliche Vermischung mehrerer Parabeln begangen, und dagegen Lukas die reinere Form aufbewahrt hat (vergl. Matth. 22, 1 ff. mit Luk. 14, 16 ff.).

Das Johanneische Evangelium kann in Bezug auf die mehr oder weniger richtige Stellung und Zusammenfügung der Reden nicht unmittelbar mit dem des Matthäus in Vergleichung kommen, weil es fast keine mit demselben gemein hat. Doch bemerkt Kern (S. 52) mit Recht, zu der Ausführlichkeit der Reden Jesu bei Matthäus biete die Ausführlichkeit der Johanneischen Reden eine sprechende Parallele dar. Und zwar, wie diese langen Matthäischen Reden oft Elemente enthalten, welche man aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang wegden-

ken muß: so verlaufen sich auch die bei Johannes nicht selten so in's Weite und vom Charakter der Redenden und der ursprünglichen Veranlassung Abliegende, daß man schon ähnliche Mittel wie bei Matthäus anzuwenden sich versucht gefunden hat. So fällt die Rede Jesu mit Nikodemus (Joh. 3.) von Vs. 16. an so in den Ton der Reflexion eines Dritten über Christum hinein, daß noch Olshausen annimmt, es ergreife von hier an der Evangelist das Wort; und noch mehr bringt in demselben Kapitel vom 31ten Vers an der Täufer so ganz christlich-johanneische Ideen vor, daß man auch hier den Evangelisten einfallen läßt. Wenn aber Matthäus nur nicht andeutete, wo er zu andrer Zeit Gesprochenes einfügte: so müßte hier Johannes sogar die Fugen, wo ein andres Subject zu reden beginnt, durch den Schein eines Zusammenhangs zu verwischen gesucht haben. Gewiß also fährt in diesen Stellen im Sinne des Evangelisten Jesus und der Täufer zu reden fort; wenn aber dennoch, nach Olshausen, namentlich die dem Täufer in den Mund gelegten Worte für dessen ganzen Standpunkt nicht passen: so entstünde ja hieraus gegen Johannes nicht wie gegen Matthäus blos die Vermuthung einer Umstellung mancher Reden, sondern einer wirklichen Alterirung. Joh. 12, 44—50. findet sich, am Schlusse der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, eine Rede ihm in den Mund gelegt, welche so sehr nur eine Recapitulation der bis dahin berichteten Reden ist, auch so auffallend der Angabe des Evangelisten (Vs. 36.), daß Jesus sich bereits zurückgezogen, so wie seiner eigenen Schlußbetrachtung (37—43) nachhinkt: daß auch Tholuck der Meinung ist, das könne Jesus nicht damals gesprochen haben, sondern der Evangelist wolle hier nur die Summe der früheren Reden Jesu wiederholen. Allein daß Johannes hier eine damals von Jesu gesprochene Rede mittheilen will, beweist die Einführung derselben durch Ἰησοῦς ἔκραξε καὶ εἶπεν, welches nur Willkür mit Tholuck als Plusquamperfectum nehmen kann. Auch hier also könnte der Verdacht entstehen, daß Johannes eine Rede melde, die nicht wirklich so gehalten worden sei. Ein noch bedenkliche-

rer Fall aber findet sich Joh. 10. Hier hat Jesus Vs. 1—16. noch auf dem Laubhüttenfeste sich als den guten Hirten dargestellt, worauf der Evangelist Vs. 22. auf die Reden Jesu bei dem Fest der Tempelweihe übergeht, denselben zwar durch eine Frage der Juden einen völlig neuen Anstoß gibt, bald aber (Vs. 26.) ganz in das Vs. 16. verlassene Bild vom Hirten und Schaafen zurückfällt, und zum großen Theil die schon dagewesenen Wendungen wiederholt. Hier konnte sich doch wohl schwerlich die eigene Rede Jesu so ganz als Nachklang einer drei Monate früher gehaltenen verhalten, sondern nur die Darstellung des Evangelisten konnte es, der jene frühere Rede so eben erst niedergeschrieben hatte. Soviel als Beitrag zu einem ausgleichenden Verfahren gegen die Evangelisten in Bezug auf die Reden.

3. Aber nicht Reden allein, sondern auch manche Begebenheiten hat nach unsern Kritikern Matthäus chronologisch unrichtig eingefügt. (Sieffert S. 159. Schneckenburger S. 21.)

Wenn Olshausen diesen Einwurf abzuschneiden suchte durch die Behauptung, daß im ersten Evangelium überhaupt alles chronologische und locale Interesse völlig zurücktrete: so ist dies von den genannten beiden durch den Augenschein des Evangeliums selbst genügend widerlegt (Nr. 1, S. 62. Nr. 2, S. 23 ff.); und wenn Kern ein Zurücktreten der Zeitordnung hinter die Sachordnung wenigstens für Kap. 4—14. anspricht (S. 32. 65): so wird er gewiß nicht in Abrede stellen können, daß wer den Matth. allein hätte, auch diese Kapitel für chronologisch geordnet nehmen würde, daß also die Hypothese von einer Sachordnung (nämlich als einer vom Verf. des Evangeliums beabsichtigten und gewußten) nur der Harmonie zulieb ersonnen ist. — Hier hebt nun Nr. 1. (S. 60 ff.) vor Allem dies hervor, dem Vf. des ersten Evangeliums, wenn er den Matthäus erst Kap. 9. berufen werden lasse, scheine es unbekannt gewesen zu sein, daß Christus (nach Markus und Lukas) schon ziemlich früher, schon vor der Bergrede, sämmtliche

zwölf Apostel ausgewählt hatte; wobei er Schleiermacher'n bekämpft, welcher einen förmlichen Wahl-Act der zwölfe überhaupt unwahrscheinlich gefunden hat. Indeß auch einen solchen Wahl-Act zugegeben, so muß man doch mißtrauisch sein gegen die Art, wie Markus und Lukas diesen Act in die Anfänge der Wirksamkeit Jesu rückwärtsschieben; indem es theils unwahrscheinlich ist, daß dieser Kreis sich so früh fixirt habe, theils jenes Rückwärtsschieben sich leicht erklärt aus der bald entstandenen Gewohnheit der ersten Kirche, sich den Herrn nicht mehr ohne die Umgebung der zwölf Apostel denken zu können: so daß wenigstens aus der früheren Stellung der Apostelwahl bei den zwei mittleren Evangelisten kein Beweis zu entnehmen sein möchte, daß der erste die Berufung des Matthäus zu spät gesetzt habe. — Ein anderer Hauptpunkt ist hier die Tempelreinigung, welche Matthäus mit den Synoptikern in Jesu letzten Aufenthalt zu Jerusalem verlegt, Johannes aber gleich in den ersten nach der Taufe. Schneckenburger ist hier (S. 26 f.) der entschiedenen Meinung, Matthäus habe das von Johannes am rechten Orte eingefügte Factum unrichtig gestellt; wofür er jedoch einen in der Natur des Factums selbst liegenden Grund nicht beibringt, sondern nur auf die feststehende Glaubwürdigkeit des Johannes sich beruft. Dagegen fragt Kern (S. 95) mit Recht, ob es nicht umgekehrt mehr innerliche Wahrscheinlichkeit haben dürfte, daß dieses Factum in dem Zeitpunkt vorgefallen sei, da Jesus seinen messianischen Einzug in Jerusalem gehalten, und nun absichtlich die tiefsten Eindrücke von sich als Messias hervorbringen wollte? was freilich Hr. D. K. nur hypothetisch fragt, sich selbst dessen getröstend, wie, daß das Factum nicht auch zweimal in der Wirklichkeit habe vorkommen können, zum Glück noch Niemand bewiesen habe. — Hinsichtlich der Zeit des letzten Mahles Jesu hatte Schneckenburger in seinen Beiträgen auf ungenügende Weise den Johannes auf die Seite der Synoptiker herüberzuziehen gesucht, und läßt sich nun in der gegenwärtigen Schrift nicht weiter auf diesen Gegenstand ein; wogegen Sieffert die Unvereinbarkeit der beiderseiz

tigen Angaben (S. 127 ff.) ganz besonders ausführlich und treffend dargethan, und sich sofort, zumal den Synoptikern auch die Unwahrscheinlichkeit einer so völligen Nichtachtung des ersten Passahtages entgegen stehe, für die Angabe des Johannes erklärt hat, daß Jesus den Tag vor dem Passahfeste gekreuzigt worden sei, und also das Osterlamm nicht mehr genossen habe, welche Angabe nur auf einem Irrthum der drei ersten Evangelisten beruhe. Erwägenswerth ist aber doch, was hiegegen Kern (S. 97 ff.) bemerkt, daß, wenn hier der Widerspruch zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium wirklich unauflöslich wäre, sich ebensogut eine Bedenklichkeit gegen das Johanneische Evangelium daraus ergeben könnte, als gegen die Darstellung der Synoptiker; denn es sei nicht wohl denkbar, daß die zusammenstimmende Ueberlieferung aus der frühsten Zeit des Christenthums über dieses Mahl, welche wir in den Synoptikern niedergelegt finden, das Andenken dieses wichtigen Momentes, so wie des Zeitpunkts der Kreuzigung und des Todes Jesu, irrig bewahrt haben sollte: so daß also nicht sowohl das Interesse für die Synoptiker, als vielmehr das für das Johanneische Evangelium, eine Lösung des angeblichen Widerspruchs zu fordern scheine. Gewiß, wenn die Synoptiker den Tod Jesu irrig auf das Passahfest verlegen konnten, verführt durch die frühe Beziehung jenes Opfertodes auf das Passahlamm: so bleibt es doch eben so möglich, daß (nach Bretschneider) der Verf. des vierten Evangeliums das wirklich am Passahabend gehaltene Mahl auf den Tag vor dem Passah verlegte, aus Unkenntniß des jüdischen Tages-Anfangs. Hr. D. Kern seinerseits schließt sich den Versuchen von Lücke u. A. an, den Johannes mit den Synoptikern in Einklang zu bringen, enthält sich aber den Gegenstand weiter zu verfolgen, „weil sich nach den mehrfachen Erörterungen desselben nichts Neues mehr sagen lasse;" es möchte ihm allerdings nicht leicht geworden sein, gegen die Darstellung von Sieffert noch etwas Haltbares vorzubringen.

Eine durchgängige chronologische Ungenauigkeit findet Hr.

D. Schneckenburger im ersten Evangelium rücksichtlich der, wie er es nennt, messianischen Oekonomie Jesu. „So gewiß es ist, sagt er (S. 28 f.), daß sich Jesus Anfangs nicht nur nicht selbst für den Messias ausgab, vielmehr blos die Nähe des Gottes-Reiches verkündigte, sondern auch von seinen Anhängern zuerst nur in begeisterten Momenten und erst nach längerem Zusammensein entschieden für den Messias gehalten und erklärt wurde, selbst aber dann, als seine Schüler hierüber zu bestimmter Entschiedenheit gediehen waren, ihnen noch nicht die freie Verkündigung dieser Einsicht gestattet wurde: so gewiß ist es, daß alle diejenigen Thaten und Reden, durch welche sich Jesus geradezu und unumwunden für den Messias gab, oder in deren Folge er die laute Anerkennung, daß er der Messias sei, frei gewähren ließ, — wenn sie vor jener eigenen (Joh. 5.), oder vor der apostolischen Erklärung (Matth. 16.) erzählt werden, entweder eine Sünde des Vrfs. gegen die Chronologie, oder gegen die buchstäbliche Treue offenbaren.“ Gewiß treffende Worte, — nur daß man sie, ganz unverändert, auch in Probabilien gegen das vierte Evangelium hineinschreiben könnte! Denn wenn nun der Hr. Vrf. näher bemerkt, daß derjenige, welcher sich erst nach jahrelängem Umgang mit seinen Schülern als den Messias bekannte, nicht gleich am Anfang seiner Lehrthätigkeit sie wegen bevorstehender Mißhandlungen um seiner, als des Messias, willen selig preisen, noch weniger sich als Weltrichter darstellen konnte (Matth. 5, 11. 7, 21 ff.): so wird doch ein Solcher eben so wenig im ersten Anfang seiner Wirksamkeit einem Samarischen Weibe, das nirgends eine um so viel höhere Empfänglichkeit als die Jünger zeigt, diese hohe Eröffnung gemacht haben, wie wir bei Johannes (4, 26) lesen. Und wenn der Hr. Verf. von Nro. 2. hinzusetzt, daß derjenige, von welchem schon Matth. 14, 33. die Leute im Schiff sagten: ἀληθῶς θεοῦ υἱός ἐστιν, nicht erst Kap. 16. seine Jünger über die Meinung der Leute von sich fragen konnte, um dann Antworten zu hören, welche von jenem Urtheile alle noch wesentlich verschieden waren: so sollten wir doch wohl mit noch

größerem Rechte sagen dürfen, daß Petrus gewiß nicht so lange Zeit und eine ἀποκάλυψις des himmlischen Vaters nöthig gehabt haben würde, um Jesum als den Messias zu erkennen (Matth. 16, 17 ff.), wenn ihn wirklich, wie Johannes berichtet (1, 42. vergl. auch 46) sein Bruder Andreas gleich Anfangs dem Herrn mit den entschiedenen Worten zugeführt hätte: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν. Was also die Sünden gegen die Chronologie betrifft, sollte man so billig sein, zuzugeben: Iliacos intra muros peccatur et extra.

4. Eine der obersten Stellen unter den Zweifelsgründen gegen das erste Evangelium nimmt auch die Bemerkung ein, der Verf. desselben zeige sich unbekannt mit solchen Dingen, die ein Apostel hätte wissen müssen (Nr. 1, S. 158. Nr. 2, S. 6).

Dahin rechnet Sieffert (S. 68) sogleich dies, daß Matthäus nichts von dem ursprünglichen Aufenthalte der Eltern Jesu in Nazaret wisse, und sich dieselben irrig von jeher in Bethlehem wohnhaft denke. Daß diese Ansicht bei Matthäus zu Grunde liegt, kann nicht geläugnet werden; so wie, daß Lukas das Richtigere haben mag, indem Jesus sein ganzes Leben hindurch als Nazarener galt, und das dogmatische Interesse zu Tage liegt, welches die Tradition bei Matthäus veranlaßte, Bethlehem als den ursprünglichen Wohnort der Eltern des Messias vorauszusetzen. Wenn aber Sieffert dazusetzt (S. 68. 158), daß Matthäus auch von den besondern Umständen nichts gewußt habe, durch welche die Eltern Jesu nach Bethlehem geführt wurden: so ist es sehr zu verwundern, wie der gegen Matthäus so strenge Kritiker dem Lukas seine Schatzung ohne Weiteres durchläßt, und das Nichterwähnen dieses, in seinem Zusammentreffen mit der Geburt Jesu mehr als zweifelhaften Ereignisses dem Matthäus übel anrechnet. Viel richtiger Hr. Dr. Kern (S. 115): „von welcher Seite wir die Erzählung des Lukas (von der durch die Schatzung veranlaßten Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem) ansehen, so ist sie in Beziehung auf die historischen Data so sehr in sich selbst wider=

sprechend, daß wir aus derselben schlechterdings nichts zum Nachtheil des Matthäus folgern können." Nur freilich, wenn nun derselbe Hr. Verf. zu Gunsten des Matthäus eine Verwechselung von Seiten des Lukas vermuthet, welcher Joseph und Maria vielleicht nur deßwegen auch schon vor der Geburt Jesu in Nazaret wohnen lasse, weil sie später daselbst ihren Wohnsitz hatten: so hat er damit wieder eben so weit nach der andern Seite hin fehlgegriffen, als Sieffert nach der einen. Denn augenscheinlicher ist doch nichts, als daß wir in den Darstellungen des Matthäus und des Lukas von dieser Sache nur zwei verschiedene Versuche haben, das prophetisch-dogmatische Postulat, daß der Messias in Bethlehem geboren sein müsse, in Einklang zu bringen mit dem bekannten historischen Datum, daß Jesus zeitlebens der Nazarener hieß; was nun Matthäus, nach seiner Vorneigung zum Prophetischen, so vereinigte, daß er den prophezeihten Wohnsitz in Bethlehem als den ursprünglichen betrachtete, und den Aufenthalt in Nazaret nur als den durch zufällige Umstände (Furcht vor Archelaus) herbeigeführten; Lukas dagegen nach seiner historisirenden Richtung so, daß ihm der geschichtlich bekannte Aufenthalt in Nazaret der ursprüngliche war, der in Bethlehem aber nur durch ein zufälliges Ereigniß (die Schatzung) dazwischengetretener. —

Bei der Berufung der ersten Jünger findet sich der Hr. Verf. von Nro. 1. nicht befugt (S. 70 ff.), aus der Art, wie Matthäus (4, 18—22) ihre Berufung von den Netzen weg beschreibt, zu folgern, er habe nicht gewußt, wie diese Jünger schon früher durch den Täufer Jesu zugewiesen worden waren (Joh. 1, 35 ff.). Aber wenn er nun beides zu vereinigen sucht, und mit ihm übereinstimmend auch Kern (S. 83) sagt, es sei hier auf etwaige Einwürfe leicht zu antworten, daß die Berufung der beiden Brüderpaare zur bleibenden Verbindung mit dem Herrn (bei Matth.) wohl unterschieden werden müsse von ihrem ersten Bekanntwerden mit demselben (bei Joh.): so ist dies freilich eine Antwort, aber eben nur eine leichte. Denn der Localsinn der Matthäischen Berufungsgeschichte ist doch nur

der, zu zeigen, wie der Messias Jesus einerseits den prophetischen Blick besaß, alsbald zu erkennen, wer ihm als Jünger taugte, und andrerseits die Gewalt über die Gemüther, die Berufenen zur ungesäumten Nachfolge zu vermögen; so daß also gerade dies die Hauptsache ausmacht, daß gleich das erste Zusammentreffen Jesu mit diesen Männern den beschriebenen Erfolg hatte, und das Voraussetzen einer früheren Bekanntschaft aus Johannes die Erzählung um ihre ganze Pointe bringt. Hier also, wenn irgendwo, schließen Matthäus und Johannes einander aus; nur darf dann nicht geschlossen werden: weil Johannes Recht haben muß, so hat Matthäus Unrecht; sondern die Frage ist frei zu geben, wer wohl am ehesten Recht haben möge? — Wichtiger als diese Differenz von Matthäus und Johannes ist dem Verf. von Nro. 1. eine Abweichung des Matthäus und Lukas in eben diesem Gegenstande (S. 72 ff.). Während nämlich Matthäus, dem hier Markus folgt, die Berufung der beiden Brüderpaare so schildert, daß Jesus dieselben auf dem galiläischen See mit ihren Netzen gefunden, ihnen zugerufen habe, Menschenfischer zu werden, worauf sie ihre Netze verließen: so berichtet Lukas (5, 1 ff.), Jesus habe den Petrus, in dessen Schiff er getreten war, das Netz auswerfen heißen, und nachdem dieser einen wunderbar reichen Fischzug gethan, habe ihn Jesus aufgefordert, künftig Menschen zu fischen, worauf er sammt Jakobus und Johannes ihm nachgefolgt sei. Wenn es richtig ist, was hier Hr. Dr. Sieffert versichert, „gewiß habe noch Niemand daran gezweifelt, daß die Erzählung bei Lukas ein viel treueres Bild des ganzen Vorfalls gebe," so möge er dem Ref. erlauben, der Erste zu sein, der einen solchen Zweifel in Anregung bringt. Denn wenn der Hr. Verf. (S. 74) meint, die Erzählung des Matthäus trage das Ansehen einer von ihrer ersten Quelle schon etwas entfernten Ueberlieferung, deren charakteristische Züge sich schon stark abgeschliffen haben: so möchte ich fragen, was wohl dem Wesen der Ueberlieferung mehr entspreche, das Factum des reichen Fischzugs (bei Luk.) zum bloßen Dictum

von Menschenfischern (bei Matth.) zu vergeistigen, oder umgekehrt, diese Gnome zu jener Wundergeschichte zu verkörpern? Wenn dann Sieffert der Matthäischen Erzählung vorwirft, es sei in ihr der eigentlich eingreifende Hauptmoment (nämlich der Fischzug) ausgelassen: so können wir entgegnen, vielmehr bei Lukas sei durch Einschiebung dieses fremdartigen Zuges das Hauptmoment (die Berufung zum Menschenfischen) in den Hintergrund gerückt.

Ganz besonders anstößig ist dem Hrn. Verf. von Nro. 2. das Stillschweigen des Matthäus über die Auferweckung des Lazarus (S. 10 ff.). War sie dem Verf. des ersten Evangeliums bekannt, meint er, so mußte er sie erzählen, weil sie einerseits in die Entwickelung des Schicksals Jesu durch Beschleunigung des Blutraths entscheidend eingriff, andrerseits als das staunenswertheste Wunder den kräftigsten Beweis von seiner Messianität lieferte. Auch Hr. Dr. Kern findet hier die Lösung schwierig; doch „aufrichtig zu gestehen, setzt er (S. 110) hinzu, das Problem, um das es sich hier handelt, wird eben so wohl von dem Vertheidiger des Johanneischen Evangeliums zu lösen sein, als von dem Vertheidiger des Matthäus." Das heißt doch wohl so viel: war dieses Factum wirklich geschehen, so ist schwer zu begreifen, wie es sich aus der evangelischen Tradition verlieren und deswegen bei den Synoptikern fehlen konnte, und es könnte wohl auch einer kommen, der es glaublicher fände, daß es, ohne wirklich geschehen zu sein, in denjenigen Ueberlieferungskreis sich eingeschlichen hätte, aus welchem das vierte Evangelium schöpfte. Ueberdies, wenn man dem Matthäus sein Verschweigen der Auferweckung des Lazarus so hoch anrechnet, wie will man den Johannes wegen des Uebergehens der Verklärung, der Abendmahlsstiftung u. s. f. entschuldigen? Wenn Schneckenburger (S. 10) sagt, die gemeinsamen Verhältnisse, unter welchen (nach Hase) die Synoptiker von gewissen Partien des Lebens Jesu schweigen, seien offenbar keine andre, als daß sie nichts davon wußten, daß also keiner ein Apostel gewesen sei: wie will er wehren, daß

nicht dasselbe gegen den Johannes gewendet werde? Denn wenn er mit Recht von den gewöhnlichen Erklärungen jener Auslassungen von Seiten der Synoptiker sagt, sie verdienen keine Widerlegung: so sind die Erklärungen, die man von den Lücken des vierten Evangeliums zu geben pflegt, diejenige nicht ausgenommen, welche Schneckenburger selbst (S. 19 f. 78, mit Beziehung auf seine Beiträge) andeutet, wie wir noch Gelegenheit haben werden zu sehen, auch nicht viel besser. — In Bezug auf die Auslassung des Abendmahls freilich glaubt Sieffert den Johannes wohl noch rechtfertigen zu können. Einmal soll er hier nur die tieferen und minder bekannten Reden Jesu haben geben wollen (S. 152): als ob die Empfehlung der Demuth von Seiten Jesu, wie sie sich mit der von Johannes erzählten Fußwaschung verband, etwas weniger Bekanntes und namentlich etwas Tieferes gewesen wäre als die Stiftungsworte des Abendmahls; dann soll es dem Johannes auch keineswegs zur Last fallen, durch eine scheinbar continuirlich fortschreitende und doch die Stiftung des Abendmahls überspringende Darstellung die Leser irre zu machen, da sich ja Johannes keineswegs anheischig mache, das während des Mahls Geschehene zu erzählen, sondern nur was nach der Mahlzeit, also auch nachdem das Abendmahl schon gestiftet war, noch vorgefallen sei; denn *δείπνου γενομένου* heiße seiner natürlichsten Bedeutung nach „als die Mahlzeit vorüber war" —: nun, wenn dies die natürlichste Bedeutung von *δείπνου γενομένου* ist, — wohlgemerkt, ohne daß vorher von Anstellung eines *δεῖπνον* irgend die Rede war, — dann freilich heißt auch *καὶ ἰδού* ein andermal, und es darf dem Matthäus selbst um seine bedenklichsten Stellen nicht mehr bange sein.

Die von Sieffert aus nicht genügenden Gründen mit dem Beginne der Leidensgeschichte geschlossene Kritik setzt der Hr. Verf. von No. 2. auch in diese hinein fort, und findet namentlich in der Auferstehungsgeschichte den Matthäus mit Manchem unbekannt, was die übrigen Evangelisten melden. So bescheide

nach dem ersten Evangelisten Jesu seine Jünger zu dreien Malen (26, 32. 28, 7. 10.) nach Galiläa, wo sie ihn als Auferstandenen sehen würden, was dann auch erfolge; während er ihnen doch nach Lukas und Johannes noch am Auferstehungstage selbst, und wieder acht Tage später, in Jerusalem erscheine, ja nach Lukas (24, 49) ihnen sogar ausdrücklich untersage, Jerusalem vor Ausgießung des Geistes zu verlassen. Mit Recht weist Hr. Dr. Schneckenburger die gewöhnlichen Vereinigungsversuche dieses Widerspruchs zurück, mit Lessing daran festhaltend, daß Niemand seinen Freunden durch dritte Personen eine dritte Zusammenkunft zu freudigem Wiedersehen an einem entfernten Orte anberaumen werde, wenn er noch an demselben Tage und öfter am gegenwärtigen Orte sie zu sehen gewiß sei (S. 18). Aber auch hier wird ohne Weiteres sofort dem Matthäus gegen Lukas und Johannes Unrecht gegeben; da doch die Frage billigermaßen so zu stellen war: was läßt sich eher denken: daß die Jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen geschehen und vergessen, oder daß sie nicht geschehen und doch mit der Zeit geglaubt worden sind? Und hier muß ich nun, als Sachwalter des Matthäus, sagen, wie ich mir das Erstere bei der Wichtigkeit, welche jede solche Erscheinung haben mußte, viel schwerer denken kann, als das Andere, daß, obwohl Jesus nur in dem fernen Galiläa sich seinen Jüngern gezeigt hatte, doch die Tradition ihn bald auch an Ort und Stelle seines Todes, auf dem glänzenderen Schauplatz von Jerusalem, erscheinen ließ.

Hiemit hängt dasjenige zusammen, was der Hr. Verf. von No. 2. an die Spitze aller seiner Zweifel gegen das erste Evangelium gestellt hat, daß dasselbe sich unbekannt zeige mit den früheren Festreisen Jesu, und dessen Wirken von seinem letzten Passahbesuch im Widerspruch gegen Johannes auf Galiläa einschränke (S. 7 ff.). Daß, wenn nach dem vierten Evangelium schon eine frühere jerusalemische Wirksamkeit Jesu stattfand, der Evangelist, welcher sie überging, kein Apostel sein könne, wird von Schneckenburger mit Recht behauptet,

und der Hr. Verf. von No. 3. weiß nichts dagegen vorzubringen, was Stich hielte. Wenn er nämlich (S. 108 ff.) sagt, was den Unterschied im Gehalte zwischen dem Johanneischen Evangelium und den Synoptikern begründe, das müßte auch den Unterschied im Umfange verursacht haben, und wenn er dies im Folgenden deutlich genug dahin erklärt, weil in der apostolischen Ueberlieferung, aus welcher die Synoptiker schöpften, nichts von den tieferen Reden Jesu gewesen sei, deswegen sei auch nichts von seiner früheren jerusalemischen Wirksamkeit in derselben gewesen: so müßte es doch sonderbar sich gefügt haben, wenn Jesus in Galiläa, wo er doch am ungestörtesten mit dem empfänglicheren Kreise der Jünger verkehren konnte, meistens nur populär, in Jerusalem dagegen, wo er das gemischteste Publicum vor sich hatte, vorwiegend esoterisch gelehrt haben sollte; ja, wenn selbst in Jerusalem gerade die früheren Besuche sollten von so hohen Reden ausgefüllt gewesen sein, der letzte aber eine ziemliche Ausbeute auch von leichterfaßlichem Stoffe für die Synoptiker gewährt haben. Also der Widerspruch bliebe so, daß auf einer von beiden Seiten die Augenzeugenschaft aufgegeben werden müßte: nur daß noch nicht so ausgemacht ist, wie Schneckenburger meint, es müsse dies gerade den Matthäus treffen. Denn richtig bemerkt der Hr. Verf. von Nro. 3. (S. 108), da es nicht Matthäus allein sei, dem jene früheren Festreisen fehlen, sondern alle drei Synoptiker hierin zusammenstimmen, so müssen jene Reisen in der apostolischen Tradition selber gefehlt haben. Wenn er nun aber dies Fehlen daraus erklärt, daß die Vorträge der früheren Festreisen, welche Johannes uns gebe, um verstanden zu werden, eine Entwickelung des christlichen Geistes voraussetzen, wie sie im Anfang der apostolischen Ueberlieferung noch nicht vorhanden war, sondern erst mit der Zeit entstehen konnte, als das Christenthum das religionsphilosophische Element sich angeeignet hatte (S. 109): so ist dies, so sehr der Hr. Verf. dabei versichert, der Augenzeugenschaft des Johanneischen Evangeliums nicht zu nahe treten zu wollen, doch eine gar gefährliche

Rede. Denn waren diese Johanneischen Reden für die erste Christenheit so unverständlich, daß die Bildner der apostolischen Tradition aus Lehrerklugheit ihr dieselben vorenthalten zu müssen glaubten: so würde gewiß Christus nach seiner Lehrweisheit die Jünger, welche zu seinen Lebzeiten noch weit hinter der ersten Christenheit zurück waren, nicht mit etwas beschwert haben, das sie schlechterdings nicht tragen konnten, — und wenn erst eine spätere religionsphilosophische Ausbildung des Christenthums den Inhalt des vierten Evangeliums verstanden haben soll: so könnte ja ein minder Gutmeinender gar leicht argwöhnen, dieser Inhalt möge aus einer solchen späteren Bildung überall erst entstanden sein. Und auch rein wieder auf das Historische gesehen, könnte es auch hier im Allgemeinen, wie bei der Auferstehungsgeschichte im Besonderen, erklärlicher scheinen, wie aus jenem einzigen und zugleich letzten Auftritt in Jerusalem, welchen die Synoptiker haben, in der verherrlichenden Ueberlieferung mehrere entstehen konnten, indem man sich getrieben finden mußte, das große Licht der Welt so oft als möglich auf jenen Leuchter zu stellen, — als wie umgekehrt von diesen mehreren Johanneischen Festauftritten, wenn sie wirklich statt fanden, alle bis auf Einen so spurlos verschwinden, und die über alle Theile Palästina's ausgedehnte Wirksamkeit Jesu sich in das obscure Galiläa zusammenziehen konnte.

„Daß unser Evangelist auch von der Himmelfahrt Jesu nichts wußte, sagt Schneckenburger (S. 20), das beweist unwidersprechlich seine Darstellung des galiläischen Auftritts als einziger Erscheinung des Auferstandenen, und als des Abschieds von den Jüngern. Daß ein Apostel jenes Factum wissen mußte, also, wer es nicht weiß, nicht Apostel gewesen sein kann, ist sonnenklar.“ Wie? wird der Hr. Verf. von No. 2. einen ähnlichen Schluß auch gegen Johannes erlauben, der die Himmelfahrt auch nicht hat? Er sucht auch hier wieder die Sache des vierten Evangeliums von der des ersten loszureißen, indem er versichert (S. 19 f.), wenn Johannes manches höchst

Wichtige, und darunter auch die Himmelfahrt, übergehe, so sei dies ohne Frage (?) einer wohl überlegten Vorsicht zuzuschreiben, nicht durch Mittheilung von Thatsachen, die bei einer gewissen Geistesrichtung leicht mißdeutet werden konnten, seinen Hauptzweck zu gefährden. Diese Richtung war nach des Hrn. Vfs. Beiträgen eine gnostisch-doketische, welcher der Apostel also nicht durch Erzählung der Himmelfahrt Nahrung geben wollte. Allein durfte, muß man hier fragen, ein Apostel um möglichen Mißbrauchs einiger Wenigen willen Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte nur so unterschlagen? und mußte er dabei nicht jedenfalls zweckmäßiger und folgerichtiger verfahren, als Johannes verfahren sein müßte, wenn er z. B. Jesu Wandeln auf dem Meere, das sich sehr doketisch wenden ließ, erzählt, dagegen aber die Stiftung des Abendmahls, die er sogar antidoketisch gebrauchen konnte, überging? Gewiß, wenn Schneckenburger (S. 20) äußert, die Versuche, das Stillschweigen des Matthäus von der Himmelfahrt zu erklären, zeugen von der großen Verlegenheit ihrer Urheber: so kann auch ihm eine solche Erklärung ihrer Auslassung bei Johannes nur durch die Noth abgedrungen worden sein; und wenn er versichert, bei Matthäus sei von einem solchen Zweck, wie er den Johannes mit einem rechtfertigt, nichts zu entdecken: so wäre es seinem Scharfsinn, wenn er nur gewollt hätte, sicher ein Leichtes gewesen, auch für das erste Evangelium eine ähnliche Absicht ausfindig zu machen. Uebrigens dürfte am wenigsten diese Auslassung unserem Matthäus oder Johannes im Ernst zum Nachtheil ausgelegt werden. Denn auch die Hrn. Verff. von No. 2 (S. 19) u. No. 3. (S. 107) lassen es ja dahingestellt, ob das äußre Factum der Himmelfahrt wirklich so stattgefunden, wie Lukas berichtet; und wenn der erstere (S. 19) sagt: „ob die Erscheinungen 1 Kor. 15, 6. 7. alle vor die sogenannte Himmelfahrt fallen, ist mehr als zweifelhaft": so ist der richtige Sinn davon doch nur der, daß man zweifeln möchte, ob Paulus, welcher Erscheinungen des Auferstandenen vor und nach der sogenannten Himmelfahrt ohne allen Unter-

schied zusammenstellt, überhaupt von jenem Factum, als äußerem, gewußt haben könne?

5. Daß der Verf. des ersten Evangeliums mit manchen Vorfällen des Lebens Jesu nicht so genau bekannt war, wie es ein Augenzeuge hätte sein müssen, verrieth er nach den beiden ersten Kritikern auch dadurch, daß er nicht selten eigene Combinationen in die Erzählung mischt, zu welchen ihn, wie sich Schneckenburger ausdrückt, ein gewisser theologisch-ästhetischer Pragmatismus, namentlich auch mit Rücksicht auf alttestamentliche Stellen, verleitet (Nr. 1, S. 160. Nr. 2, S. 36).

Hier führt Hr. Dr. Sieffert vor Allem das Bekannte auf, daß der erste Evangelist den Einen Esel, welchen doch Jesus bei seinem Einzug nur gebrauchen konnte, aus der prophetischen Stelle heraus verdoppelt habe. Dies sollte allerdings nicht mehr geläugnet werden; aber eben so wenig sollte man die Augen gegen ein offenbares Analogon bei Johannes verschließen. Wie nämlich hier (Matth. 21, 2 parall.) die übrigen Evangelisten außer Matthäus im richtigen Verständniß des hebräischen Parallelismus die Worte: *ὄνος* und *πῶλος*, als Bezeichnung desselben Subjectes nehmen: so später beim Kleiderverloosen sehen alle außer Johannes (19,23 f.) ein, daß das *ἔβαλον κλῆρον* im zweiten Hemistich der Psalmstelle nur nähere Bestimmung der Art und Weise des *διεμερίσαντο*, und ebenso *ἱματισμὸν* nur ein anderer Ausdruck für *ἱμάτια* sei, weswegen sie das Verloosen so beschreiben: *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια βάλλοντες κλῆρον*, wodurch offenbar gesagt ist, daß zur Vertheilung sämmtlicher Kleidungsstücke das Loos angewendet worden sei. Wie aber nun beim Einzug Matthäus, den Parallelismus mißverstehend, die Erwähnung des *πῶλος* nach dem *ὄνος* nicht als erklärend, sondern als hinzufügend faßt, und daher zwei Thiere herausbringt: gerade so nimmt bei der Kreuzigung Johannes den *ἱματισμὸς* als verschieden von den *ἱμάτια*, ebenso das Verloosen für einen andern Act als das Vertheilen, und läßt nun, offenbar nur durch eine Combination, die gewöhnlichen Kleider zwar stückweise vertheilen,

um den χιτὼν aber das Loos werfen; wozu er noch durch eine weitere Combination den Grund fügt, warum mit dem Rocke so verfahren worden, weil er nämlich ἄῤῥαφος gewesen: während Matthäus sich doch keine zweite Combination über den Grund erlaubt, warum zwei Esel haben requirirt werden müssen.

Eine ähnliche eigene Combination von Seiten des ersten Evangelisten soll nach Sieffert (S. 111 ff.) darin liegen, daß bei ihm (21, 18) der verfluchte Feigenbaum auf der Stelle verdorrt, während nach Markus erst am folgenden Tage sein Vertrocknen bemerklich wird (11, 12): wobei Markus den genaueren Bericht haben soll. Aber was Combinationen betrifft, so hat hier Markus eine, die noch von ganz anderem Belange ist, als die angebliche bei Matthäus, deren aber Sieffert, auffallend genug, mit keinem Worte gedenkt. Es ist sein οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων (V. 13), welches in der That die ganze Erzählung unheilbar macht. Denn, wenn es gar nicht die Zeit für Feigen war, so konnte Jesus weder entrüstet werden, daß der Baum keine trug, noch auch, wie Sieffert die Sache wendet, den Baum als Symbol des jüdischen Volks gebrauchen, von welchem ja Früchte zu erwarten waren, während von dem Baume, wenn nicht Feigenzeit war, keine. Der Zusatz ist aber so ganz in der sonstigen Weise des Markus, daß er auch gewiß nur von ihm ist und nicht weiter her. Markus will allenthalben erläutern, veranschaulichen, und geht dabei anerkanntermaßen nicht immer auf die überlegteste Weise zu Werke. So hier nimmt er gleich das erste Auffallende, was ihm begegnet, daß der Baum keine Früchte hatte, und ist eilig mit der Erklärung bei der Hand, es werde die Zeit nicht gewesen sein; merkt aber nicht, wie er durch seine Erklärung der Leerheit des Baumes das Verfahren Christi unerklärbar machte. Aus dem Bestreben geht nun auch seine andere Abweichung von Matthäus hervor, daß er zwischen der Verwünschung des Baums und der Entdeckung seines Verdorrtseins die Frist eines Tages eingeschoben hat. Mit Recht zwar bekämpft hier Sieffert (S. 112 f.)

die Ansicht, als sei es dem Markus um natürliche Erklärung des Wunderbaren zu thun; aber auch schon aus dem von S. nicht bestrittenen Bestreben nach Veranschaulichung ging eine solche Combination hervor. Das Bild eines auf ein Wort hin alsbald verdorrenden Feigenbaumes fällt der Einbildungskraft schwer zu vollziehen; wogegen es nicht übel dramatisch ist, den Proceß des Verdorrens hinter die Scene zu verlegen, und erst von seinem Resultate die später wieder Vorbeigehenden Ansicht nehmen zu lassen. Sei übrigens der Baum plötzlich verdorrt oder allmählig, zur Feigen-Zeit oder Unzeit: immer behält die Geschichte ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten. Freilich soll Jesus, nach dem Hrn Verf. von No. 1. (S. 115), nicht aus purer Erboßung darüber, daß er nicht gleich Feigen essen konnte, den Baum verflucht haben, sondern um durch eine symbolische Handlung seinen Jüngern die Verkehrtheit ihres Volkes und deren Strafe anschaulich zu machen. Also ein Wunder, rein nur um zu belehren, hätten wir hier, dergleichen sonst keins in der Geschichte Christi vorkommt. Und dieses Lehrwunder ist zugleich ein Zerstörungswunder, also von zweien Seiten einzig in seiner Art. Die Lehre, welche in demselben liegen soll, hat Jesus sonst auch gnomisch ausgesprochen, daß jeder unfruchtbare Baum abgehauen und ins Feuer geworfen werde (Matth. 7, 19); auch in parabolischer Form, bei Lukas (13, 6 ff.), wo ein Mann auf seinem Feigenbaume drei Jahre lang vergeblich Früchte sucht, und deßwegen dem Gärtner befiehlt, ihn umzuhauen, welcher jedoch noch ein Jahr Geduld für denselben auswirkt. Wie, wenn Lukas, welcher, wie wir oben sahen, die bildliche Rede vom Menschenfischen bei Matthäus in eine Wundergeschichte umgewandelt zu haben scheint, hier umgekehrt uns die parabolische Rede erhalten hätte, aus welcher die Wundergeschichte des Matthäus und Markus sich gebildet hat? Eigen bleibt es freilich, aber ebensowohl bei der Sieffert'schen Erklärungsweise als bei der unsrigen, daß Jesus von dem Wunder gar keine Nutzanwendung in diesem Sinn macht, sondern hinterher nur von der Kraft des Glaubens spricht, welcher nicht blos τὰ τῆς συκῆς thue, son-

dern auch zu diesem Berge sprechen könne: ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν. Diese Glaubenskraft, wie hier durch das Bild des Bergeversetzens, so findet sie sich Luk. 17, 6. durch das des Baumentwurzelns dargestellt, indem es von dem Gläubigen heißt, er spreche τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι εἰς τὴν θάλασσαν. Diese beiden Feigenbäume, der welcher wegen Unfruchtbarkeit verdorren oder abgehauen werden muß, und der welchen der Glaube ausreißt und versetzt, sind in unsrer Stelle untereinandergebracht, so daß die Geschichte von jenem, die Nutzanwendung aber von diesem oder vielmehr von dem ihm gleichbedeutenden Berge genommen ist.

Eine ähnliche gute Zuversicht, wie in der Fischzugsgeschichte zum Lukas, äußert der Hr. Verf. von Nro. 1. zum Johannes in Bezug auf die Bezeichnung des Verräthers beim letzten Mahle, und wir müssen sie ihm auch hier wieder durch Zweifel stören. Hier zeichnet sich nämlich ihm zufolge (S. 147) die Erzählung des Johannes durch innere Wahrheit und malerische Anschaulichkeit so sehr aus, daß selbst, wenn wir nicht die äußere Bürgschaft der Glaubwürdigkeit vermöge der sicheren Augenzeugenschaft des Johannes hätten, wir doch unbedenklich derselben den Vorzug gegen die einen traditionellen Ursprung verrathende Darstellung des ersten Evangelisten geben müßten. Dieses so Natürliche und innerlich Wahre soll nun sein, daß, während bei Matthäus Jesus zuerst zwar sagt, einer von den Anwesenden, von denen, die mit ihm in die Schüssel tauchen, werde ihn verrathen, sofort aber dem fragenden Judas bejaht, daß er es sei; statt dessen bei Johannes der Herr zunächst auch nur im Allgemeinen spricht, dann aber auf die geheime Anfrage des Lieblingsjüngers den Verräther dadurch bezeichnet, daß er den Bissen eintaucht und dem Judas reicht. Abgesehen nun davon, daß dieses letztere Verfahren einen ähnlichen unangenehmen Widerspruch zu enthalten scheinen könnte, wie der Judaskuß, nämlich unter einem Acte der Freundschaft eine Bezeichnung in üblem Sinne zu verbergen, so hat wohl weit eher das Wort bei Matthäus: ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τῷ τρυβλίῳ τὴν χεῖρα (26, 23),

wodurch Jesus nur im Allgemeinen seiner Tischgenossen Einen als den Verräther bezeichnen wollte, zu einem wirklichen ἐμβάπτειν eines ψωμίον (Joh. 13, 26) traditionell sich entfalten, als umgekehrt diese Handlung zu jenem Worte zusammenschrumpfen können. So daß, wenn auch wirklich nach Sieffert das trockne Bezeichnen des Verräthers durch σὺ εἶπας auf einer Combination des ersten Evangelisten beruhen möchte, doch wenigstens ebenso das ψωμίον des vierten aus einer Verwechslung hervorgegangen scheint.

Unter dieser Rubrik ist es nun besonders, daß den Hrn. Vf. von No. 2. sein Scharfsinn zu manchen Spitzfindigkeiten verleitet hat, indem er gar kein Ende finden kann in Entdeckung von steifen Dialogen, gemachten Fragen u. dgl. auch an solchen Stellen, wo weit und breit nichts der Art zu sehen ist.

6. Außer allem Bisherigen finden endlich die Hrn. Vff. von No. 1. u. 2. im ersten Evangelium als offenbares Zeichen seiner Abhängigkeit von der Tradition noch dies, daß in demselben manches Ereigniß sagenhaft ausgeschmückt, Einfaches verdoppelt, oder Verschiedenes assimilirt sich zeige (Nr. 1, S. 159 f. Nr. 2, S. 57 ff.).

Gleich bei der Geburts- und Kindheitsgeschichte macht Schneckenburger, von der Unvereinbarkeit der zwei ersten Kapitel des Matthäus mit denen des Lukas ausgehend, den Versuch, „die Entstehung des Matthäischen Berichts von dem Hergange der Sache aus einer allmäligen traditionellen Umbildung der Thatsachen, wie sie von Lukas, mit dem Stempel der historischen Wahrheit versehen, mitgetheilt werden, zu erklären" (S. 69). Allein diese Anerkennung der Erzählung des Lukas sieht doch gar zu sehr nur einem Strategem gleich, um sich für die Angriffe auf den Matthäus den Rücken zu decken. Denn unmöglich kann doch der Hr. Verf. von Nr. 2. das Wahre der Kern'schen Bemerkung verkennen, daß, wenn den Erzählungen des Matthäus von der Geburt Jesu ein mythischer Charakter beigelegt wird, consequenterweise die so verwandten Erzählungen des Lukas auch aus keinem andern Gesichtspunkte betrachtet

werden dürfen (S. 112). Wenn die Magier und ihr Stern bei Matthäus ein traditionelles Gepräge tragen sollen: so kann es doch nicht wohl ernstlich gemeint sein, daß die Hirten und die Engel bei Lukas mit dem Stempel historischer Wahrheit versehen seien. Stehen somit beide Berichte auf gleicher Stufe: wofür gibt sich Hr. Dr. Schneckenburger die undankbare Mühe, den Stern bei Matthäus aus der δόξα κυρίου und den Engeln bei Lukas herzuleiten, da doch der messianisch-gedeutete Bileamsstern zu Gebote stand? die Magier, als Könige gefaßt, aus den Hirten durch Vermittlung des ποιμένος λαῶν herauszukünsteln, da er doch hinterher selbst die sabäischen Geschenkebringenden aus Jes. 60. anführt? Nein, diese beiden Kindheitsgeschichten sind ohne unmittelbaren Einfluß der einen auf die andere entstanden: die bei Matthäus mehr nach alttestamentlichen Vorbildern, die des Lukas auf freiere Weise gebildet.

Besonders aber ist dem Matthäus längst schon Verdoppelung mancher Thatsachen zum Vorwurf gemacht worden. Hieher hat man besonders die zweimalige Speisung gerechnet (Matth. 14, 13. 15, 32.), wo bei der zweiten, einen unbedeutenden Zahlunterschied abgerechnet, Alles wieder ganz so zugeht, wie bei der ersten. Auch der Hr. Verf. von Nr. 1. stößt sich an dieser Geschichte (S. 94 ff.); aber er entscheidet sich nicht dafür, daß hier nur Eine zu Grunde liegende Thatsache in der Tradition verdoppelt worden sei, sondern zieht die Vermuthung vor (S. 97. vergl. mit 160), es mögen zwei verschiedene Vorfälle in der Ueberlieferung sich so weit assimilirt haben, daß sie einander so ähnlich wurden, wie die zweite Speisung der ersten ist. Diesen Gedanken kann Ref. keinen glücklichen nennen. Einmal scheint er in einem Boden zu wurzeln, welchem Hr. Dr. Sieffert sonst entwachsen sich zeigt: in der Neigung der alten Harmonistik, kein Factum der heiligen Geschichte, namentlich kein wunderbares, verlieren, und ein solches lieber doppelt als einfach besitzen zu wollen. Ferner, wenn hier auch das zweite Factum sich mehr von dem ersten unterschieden haben soll, als es jetzt in der Erzählung scheint: immer müßte es doch eine Spei-

sung vieler Menschen mit wenigen Nahrungsmitteln gewesen sein; und wie unwahrscheinlich ist es hier, daß die ganz besonderen Verhältnisse, welche bei jeder Erklärungsart dieser Geschichte doch immer vorausgesetzt werden müssen, zweimal zusammengetroffen sein sollten? — Wenn von dieser traditionellen Verdoppelung der Speisungsgeschichte die beiden letzten Evangelien sich frei zeigen, so hat doch das vierte hier einen andern Zug, der eben so stark den Nichtaugenzeugen zu beurkunden scheinen könnte. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus das zuströmende Volk zunächst belehrt und ihre Kranke heilt und erst am Abend auf Anmahnung der Jünger an ihre leibliche Speisung denkt: so fällt ihm dagegen nach Johannes schon wie er das Volk heranziehen sieht, gleich zuerst das Speisen ein, indem er sagt (6, 5): *πόθεν ἀγοράσομεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι.* Unmöglich kann dies Jesu erster Gedanke beim Anblick des Volks gewesen sein, wenn er nicht anders unter den *ἄρτοις* die geistige Speise verstand, von welcher sofort im 6. Kapitel die Rede wird. — Auch sonst, so oft noch der Hr. Verfasser von Nr. 1. seine Assimilationshypothese in Anwendung bringt, läßt sich jedesmal viel leichteren Kaufs mit einer andern abkommen. So bei der Berufung des Zöllners, welchen das erste Evangelium Matthäus, die andern Synoptiker Levi nennen, ist es doch gewiß leichter denkbar, daß die Ueberlieferung einer und derselben Geschichte im Namen variirte, als daß sie zweierlei Begebenheiten bis auf den Namen assimilirte (Nr. 1, S. 60 ff.). Ganz besonders mechanisch aber ist dem Hrn. Verf. aus seiner Hypothese heraus die Erklärung der Differenz gerathen, welche zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern rücksichtlich der Blindenheilung bei Jericho stattfindet (Matth. 20, 29 ff.). Indem nämlich hier Lukas nur Einen Blinden hat, der aber beim Einzug, Markus gleichfalls nur Einen, der aber beim Auszug, Matthäus endlich zwei, die beim Auszug aus Jericho geheilt werden: so findet es nun Sieffert (S. 104) gar nicht unwahrscheinlich, daß Jesus unter der

Menge Volks sowohl vor als hinter Jericho einen Blinden unter verschiedenen Umständen geheilt, die Tradition hierauf die zwei Heilungen assimilirt, und Matthäus endlich die Geheilten summirt habe. Allein die Tradition ist denn doch keine blose Addition. Mehr Einsicht in das Wesen der Ueberlieferung zeigt hier Schneckenburger, wenn er sowohl die verschiedenen Formen dieser Heilungsgeschichte, als auch noch einige andre Blinden- und Stummenheilungen, aus Einer Thatsache, als der in verschiedene Zweige geschossenen Wurzel, ableitet (S. 59); nur sollte er das Grundfactum nicht bei Markus gesucht, und überhaupt seine Entwicklung etwas klarer und zusammenhängender gemacht haben.

Am sichtbarsten soll nun aber nach Nr. 2. (S. 61 ff.) eine traditionelle Umwandlung der einzelnen Thatsachen von Seiten des ersten Evangeliums bei der Auferstehungsgeschichte sein. Wir können dies so wenig begründet finden, als früher die Behauptung, daß das Nichtwissen von den jerusalemischen Erscheinungen und der Himmelfahrt den Matthäus hinter die Uebrigen zurückstelle. So auch hier ist nicht zu begreifen, wie man dasjenige Evangelium, welches nur Eine oder zwei Erscheinungen des Auferstandenen hat, traditioneller nennen kann als diejenigen, welche drei oder viere, da doch gerade in solchen Dingen, wie Wiedererscheinungen eines Todtgeglaubten sind, Vereinfachung am wenigsten von der Tradition zu erwarten ist; dasjenige Evangelium, welches keine Auferstehungsproben, kein Essen, kein Betasten hat, traditioneller als diejenigen, welche alles dieses enthalten, was doch, wie es scheint, in der Ueberlieferung eher sich machen, als sich aus ihr verlieren konnte. Die Unmöglichkeit, welche Schneckenburger (S. 65) behauptet, die Johanneische Darstellung aus der des Matthäus abzuleiten, ergibt sich nur dann, wenn man das individuell Ausgemalte (daß z. B. Christus bei Johannes gerade der Maria Magdalena erscheint) für das Frühere, das unbestimmt Allgemeine aber (daß er bei Matthäus mehreren Frauen sich zeigt) als das Spätere nehmen zu müssen glaubt; was nach

Kern's schon oben angeführter Bemerkung wenigstens einseitig ist. Nein, wenn auch allerdings in einigen Nebenumständen, wie dem Engel, der den Stein vom Grabe wälzt u. drgl., der Auferstehungsbericht des Matthäus weiter ausgeschmückt ist als die der übrigen: so ist er doch gerade in den Hauptsachen augenscheinlch der einfachere; und was Schneckenburger (S. 66) von Matthäus sagt, es zeige sich in seiner Erzählung von der Auferstehung die ausgebildetste, von dem reinen Factum entfernteste Tradition, das prallt, unschädlich für das erste Evangelium, auf die übrigen zurück.

Wenn nun außer allem diesem der Hr. Verf. von Nr. 2. sogar eine solche Abhängigkeit des Matthäus von Markus und Lukas in Sachen und Worten behauptet, welche eine wirkliche Benutzung ihrer Schriften voraussetze (S. 78 ff.): so muß dies, was die Sachen betrifft, nach dem Bisherigen äußerst unwahrscheinlich werden, und in Bezug auf die Worte sind die Schneckenburger'schen Belege viel zu vereinzelt, um etwas an sich so Schwieriges beweisen zu können. Wie Matthäus, wenn er den Lukas vor sich hatte, doch ein in Anlage und Bestandtheilen so verschiedenes Buch schreiben konnte, davon wird die Möglichkeit (S. 84 ff.) keineswegs genügend nachgewiesen, und für Markus vollends sind ein paar Observationen nicht geeignet, die durchgeführten Beweise seiner Abhängigkeit von Matthäus und Lukas bei Griesbach und Saunier zu entkräften.

III.

Gilt es nun, das Ergebniß der innern Kritik des ersten Evangeliums mit den äußeren Zeugnissen für dasselbe zu vereinigen: so glaubt der Hr. Verf. von Nr. 3. der Angabe des Papias, daß der Apostel Matthäus ein hebräisches Evangelium geschrieben, und der Ansicht der Kirchenväter, daß unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung jener Apostelschrift sei, am wenigsten vergeben zu müssen. Das erste Evangelium ist ihm, wie er (S. 123) das Resultat zieht, eine im Wesentlichen getreue griechische Bearbeitung der aramäischen

Urschrift des Apostels; jedoch mit einzelnen Bestandtheilen, die so, wie sie vorliegen, nur das Werk des griechischen Bearbeiters, nicht aber des Apostels, sein können. Als apostolisch glaubt er nicht halten zu können, und also auf Rechnung des Uebersetzers mit mehr oder weniger Entschiedenheit schreiben zu müssen: die zwei ersten Kapitel (S. 115); den Namen des Zöllners Matthäus statt Levi (S. 81 f.); die Verdoppelung der Speisung und des Thiers beim Einzug (S. 89 f.); die Auferweckung der heiligen Leiber und die Wache am Grabe (S. 100); außerdem wird dem Uebersetzer noch die Licenz zugestanden, den im aramäischen Original enthaltenen Reden Jesu weitere gleichartige Elemente angefügt zu haben (S. 64). Allein unter diesen Zugeständnissen ist ein unmögliches und ein gefährliches. Ein sonst immer dem Original nachgehender Uebersetzer, wenn er einmal eine Geschichte einschiebt: so stellt er sie gewiß an Einen Ort zusammen, um dann ungestört wieder der Urschrift folgen zu können; nicht aber wird er sich die Mühe geben, die einzuschiebende Erzählung an verschiedene Orte stückweise zu vertheilen und den Zusammenhang des Grundtextes mehrmals zu unterbrechen und wieder anzuknüpfen. Auf die letztere Weise aber müßte der Uebersetzer mit der Geschichte von den Wächtern verfahren sein, die er füglich in Einem Zusammenhang hätte erzählen können, die er aber nun an drei Orte (27, 62—66. 28, 4. u. 11—15) so vertheilt und mit dem Uebrigen verwebt haben müßte, daß jede Spur eines Einschiebsels verschwinden konnte; was über die Art eines interpolirenden Uebersetzers weit hinausgeht. Schlimmer aber ist noch das Andere, daß der griechische Bearbeiter auch die zweite Speisung soll eingeschoben haben, weil sie ihm in der Ueberlieferung mit etwas andern Nebenumständen zugekommen war, als sie im hebräischen Matthäus stand. Es wird ihm also ein Streben zugeschrieben, das ursprüngliche Matthäus-Evangelium aus der Tradition zu bereichern, und dabei mußte die Versuchung, etwas einzuschalten, offenbar um so größer sein, je weniger er das ihm aus der Tradition Zugekommene

oder etwas Aehnliches schon in der Apostelschrift antraf, — um so geringer dagegen, je mehr er ein Analogon schon in dieser hatte; also gerade bei der Speisungsgeschichte, welche bis auf ein paar Zahlen hinaus bereits im aramäischen Evangelium enthalten war, mußte die Versuchung, noch die traditionelle zweite hinzuzufügen, die denkbar-schwächste sein. Hat nun der Bearbeiter diesem minimum von Versuchung zum Interpoliren nicht zu widerstehen vermocht: ja dann wird er stärkeren Veranlassungen um so gewisser unterlegen sein, und namentlich wird er alle diejenigen Geschichten, welche sein Original ihm gar nicht bot — und wie viele dies gewesen sein mögen, können wir jetzt nicht mehr wissen — getrost aus der Ueberlieferung eingeschaltet haben; so daß wir auf keinem Schritte mehr sicher sind, ob wir hier den Apostel haben oder seinen ergänzungslustigen Uebersetzer.

So fällt die Ansicht Hrn. Dr. Kern's, consequent durchgeführt, in die Sieffert'sche zurück, über welche sie sich hatte erheben wollen, von der sie aber nur quantitativ, nicht wesentlich, verschieden ist. Denn auch nach Hrn. Dr. Sieffert (S. 163 ff.) soll ja die Urschrift im Wesentlichen unversehrt erhalten, und in der griechischen Bearbeitung nur durch Zusätze erweitert worden sein; nur daß deren Sieffert eine bedeutend größere Zahl zugibt, als Kern. Die hauptsächlichsten, welche sich noch entdecken und muthmaßlich ausscheiden lassen, sind nach Sieffert (S. 165 ff.): die Kindheitsgeschichte (Kap. 1 und 2); die Berufung der Menschenfischer (4, 18—22); manches Einzelne in der Bergrede (K. 5—7); die Berufung des Matthäus, welche aber der engen Verbindung wegen auch die an sich unverfängliche Geschichte von der blutflüssigen Frau und der Tochter des Jairus mit sich auszieht (9, 9—26); Einzelnes in der Instructionsrede (K. 10); mehrere der Parabeln (K. 13); der Auftritt in Nazaret (13, 53—58); die zweite Speisung (15, 32—38), welcher übrigens vermöge der genauen Verflechtung auch noch der Anfang des folgenden Kapitels (bis Vs. 12) nachfällt; dann die Blindenheilung bei Jericho

(20, 29—34) und die Salbung in Bethanien (26, 6—13). Die Geschichte des Einzugs, der Tempelreinigung und Baumverfluchung vermag Sieffert doch nicht ganz aus dem apostolischen Evangelium abwesend sich zu denken: daher nimmt er an, der Apostel habe dieser Ereignisse nur mit kurzen Worten erwähnt gehabt, und der griechische Bearbeiter sie erweiternd ausgeführt. Ebenso die Geschichte vom letzten Mahle Jesu könne Matthäus weder ganz übergangen, noch auch so, wie wir sie jetzt im ersten Evangelium lesen, geschrieben haben; auch sie sei folglich vom Verf. der griechischen Schrift überarbeitet worden. Allein, daß der Hr. Verf. von Nr. 1., um das traditionelle Unkraut auszujäten, auch so vieles mit ausraufen muß, was sich vom ächtapostolischen Weizen durch Nichts unterscheidet, gereicht seiner Methode nicht zur Empfehlung; sondern jeder unverdächtige Abschnitt, der mit einem verdächtigen so untrennbar zusammenhängt, ist ein Zeugniß, daß das erste Evangelium keineswegs ein so loses Aggregat ist, wie er es darstellen möchte. Mit Recht machen die beiden andern Kritiker (Nr. 2, S. 100. Nr. 3, S. 42 ff.) darauf aufmerksam, daß wir im ersten Evangelium, wenn in irgend Einem, ein Werk aus Einem Gusse vor uns haben, weßwegen Kern seine Alternative (S. 42 f.) gar wohl so hätte stellen dürfen, daß es nur entweder ganz oder gar nicht von einem Apostel herrühren könne. Denn wenn er dieser Alternative durch die Einschränkung des einartigen Ursprungs auf das Wesentliche ihre Schärfe nimmt, so ist dies für ihn theils unnöthig, theils inconsequent: die Methode, durch welche er so Vieles von seinen beiden Vormännern Angegriffene zurechtzulegen wußte, hätte ihm auch vollends über die paar Anstöße, wo er nun den Uebersetzer zu Hilfe ruft, hinübergeholfen; und wenn er im Uebrigen einen gleichen Geist und fortlaufenden Zusammenhang im Matthäus-Evangelium findet, so prägt sich jener auch schon in den ersten Kapiteln aus; insbesondere aber bei der Geschichte von den Wächtern will sich schlechterdings keine Naht entdecken lassen, durch welche dieser angeb-

liche Lappen auf das Uebrige gesetzt wäre. Also weil allerdings zwischen den beiden Seiten jener Alternative jede Vermittlung auf Widersprüche führt, die Eine Seite derselben aber, der durchaus apostolische Ursprung, durch die innere Kritik beseitigt ist: so bleibt nichts übrig, als sich auf die andere Seite zu schlagen, und das erste Evangelium für eine selbstständige Bearbeitung einer Traditionsmasse zu erklären, welche mit der Apostelschrift jedenfalls nur auf mittelbare Weise zusammenhängt.

Auf die Seite dieser Annahme ist durch die Macht der Sache selbst in der That auch schon Sieffert herübergedrängt worden, so wenig er es auch sich selbst und uns geständig werden will. Wenn er nämlich, wie angegeben wurde, in Bezug auf die Geschichte des Einzuges und letzten Mahles den griechischen Redacteur nicht nur neben apostolische Elemente seine Zusätze stellen, sondern das in der Urschrift Befindliche in eine ganz andre Gestalt umschmelzen läßt: nun so erhebt er ihn ja selbst für den Schluß des Evangeliums von dem Rang eines interpolirenden Uebersetzers zu dem eines freien Bearbeiters, und was derselbe gegen den Schluß zu war, das wird er auch schon zu Anfang gewesen sein. Durch die Ausführung und Begründung dieser Ansicht ist nun der Herr Verf. von Nr. 2. in dem dritten Theil seiner Arbeit den beiden andern entschieden überlegen. Die Traditionsmasse, welche unserem ersten Evangel. zu Grunde liegt, ist nach ihm (S. 105 ff.) die der Judenchristen, gesammelt in dem hebräischen Evangelium der Nazarener, welches, ohne Zweifel unter Einfluß der Matthäischen Spruchsammlung gebildet, die Kirchenväter als das Original des jetzigen Matthäus betrachten. Dieser aber ist, wie die bedeutenden Abweichungen des Hebräer-Evangeliums von unserem Matthäus beweisen, nicht eine blose Uebersetzung von jenem, sondern eine, mit Zuziehung des Markus und Lukas verfaßte, nach Abrundung, Einheit und Zusammenhang strebende Redaction desselben, nämlich seiner noch einfacheren Form, nicht seiner ausgearteten, wie wir sie in späteren Frag-

menten finden. Auch wie es nun kam, daß bei diesem nur sehr mittelbaren Zusammenhang mit der apostolischen Schrift das so entstandene Evangelium dennoch den Namen des Matthäus erhielt, weiß Hr. Dr. Schneckenburger (S. 158 ff.) so einleuchtend zu zeigen, als man es bei so dunkeln Verhältnissen verlangen kann. — So gewiß diese schon von Lessing in Anregung gebrachte Beziehung des Matthäus auf die Ueberlieferung der Judenchristen im Allgemeinen die richtige, durch äußere wie innere Gründe geforderte Wendung der Sache sein dürfte: so hat doch der Hr. Verfasser von Nr. 2. hiebei Manches viel bestimmter ausgesprochen, als wir dermalen dazu die Mittel haben. Die von ihm angenommene reinere Form des Hebräer-Evangeliums läßt sich eigentlich nicht mehr nachweisen, da die meisten uns noch übrigen Stücke desselben sich doch weit weniger dazu eignen, für ältere Quellen, als für spätere Abflüsse unserer Matthäus-Tradition gehalten zu werden. Und da selbst das noch nicht ausgemacht ist, ob nicht das Hebräer-Evangelium, wie wir es bei Hieronymus finden, statt unserem Matthäus zum Original zu dienen, vielmehr eine spätere Uebersetzung aus dem Griechischen sei (s. noch Credners Beiträge zur Einleitung in das N. T.): so kann doch nicht so bestimmt behauptet werden, daß sich das kanonische Matthäus-Evangelium gerade als sichtende Bearbeitung zu einer schon schriftlich verfaßten Tradition verhalte. Auch daß nach unbefangener Deutung der Papianischen Aussage der Apostel nicht blos eine Spruchsammlung, sondern ein wirkliches Evangelium geschrieben haben müßte, kann auf Untersuchung und Resultat nicht ohne abändernden Einfluß bleiben. Am wenigsten möchte die Behauptung, daß selbst Lukas und Markus bei Abfassung des ersten Evangeliums beigezogen worden, bleibende Geltung sich versprechen dürfen.

Wenn es im Bisherigen unser Augenmerk war, auf Einseitigkeiten in den sonst so schätzbaren Arbeiten der neuesten Kritiker unserer Evangelien aufmerksam zu machen, und ein ausgleichendes Verfahren in seiner Nothwendigkeit zu erweisen:

so glauben wir, nach entgegengesetzten Seiten hin nichts Unwillkommnes geleistet zu haben: den Einen, nach ihren Vorstellungen, die List des Argen aufdeckend, welcher die kritischen Theologen über die verderblichen Consequenzen ihres Thuns verblendet, um sie halb unbewußt zur Untergrabung des Glaubens zu verwenden; den Andern aber die List der Vernunft zur Anschauung bringend, welche ihren Werkzeugen lieber die Aussicht auf das ganze Gebiet ihres Thuns benimmt, damit sie, um so unerschrockener am Theile arbeitend, ihr großes Werk fördern, welches die Erziehung der Menschheit vom Buchstaben zum Geiste ist.

IV.

Mayerhoff,

Historisch=kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte.

[1835.]

Die anzuzeigende Schrift besteht aus einer größeren Abhandlung über die petrinischen Schriften (mit Einschluß der Untersuchung über das Leben des Petrus, von S. 65 — Ende), und drei kleineren: über Zweck, Quellen und Verfasser der Apostelgeschichte (S. 1 — 30), über die Bedeutung des Namens *ἐπιστολαὶ καϑολικαὶ* (S. 31 — 42), und über das Verhältniß des Apostels Jakobus des jüngeren zu dem gleichnamigen *ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου* (S. 43 — 64).

Das wichtigste Ergebniß würde ohne Zweifel sein, wenn es Herrn Mayerhoff gelungen wäre, den Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums auf neue und sichere Weise zu bestimmen. Er knüpft diese Untersuchung wie natürlich an das von A. G. 16. an sich in der Erzählung wiederholende *ἡμεῖς*, indem er sich mit Recht zum Behuf einer kritischen Untersuchung aus inneren Gründen vor der Hand der Tradition entschlägt, daß der in jenen Stellen sich als Begleiter des Paulus bezeichnende Erzähler Lukas sei. Da 16, 10. die erste Person des Plural eintrete, ohne Angabe, daß hier ein weiteres Individuum zu der bisherigen Gesellschaft des Apostels hinzugekommen sei, was auch sonst keine Wahrscheinlichkeit habe: so müßte hier einer der bisherigen Begleiter des Paulus als der Erzählende gedacht werden. Als solcher aber sei nir=

gends Lukas, wohl aber Silas (15, 40) und Timotheus (16, 1 ff.) genannt: von diesen könne der erstere hauptsächlich deßwegen nicht der Erzähler sein, weil er sonst nicht das gerade nur ihn und den Paulus betreffende Ereigniß V. 19 ff. in der dritten Person erzählen würde; es bleibe also nur Timotheus, auf welchen denn auch Alles bis in das Kleinste hinein passe. Von Timotheus war 16, 1—3. in der dritten Person Sing. mit Nennung seines Namens die Rede gewesen; V. 4—8. werden Paulus, Silas und er in der dritten Person Plural. zusammengefaßt; wenn nun von V. 10. an die erste Person Plur. folgt: so liegt zur Erklärung dieses Wechsels die Annahme am nächsten, daß der Erzähler erst von hier an in die Gesellschaft des Paulus gekommen sei. Dies kann an und für sich von jedem angenommen werden, der nur nicht als vorher schon im Gefolge des Apostels befindlich genannt ist, also von Cajus, Titius oder auch von Lukas immer noch eher, als von Timotheus, der schon von V. 1. an als Begleiter des Paulus, aber in der dritten Person, bezeichnet war. Ein erzählender Augenzeuge nämlich kann es auf doppelte Weise halten: entweder spricht er von sich durchweg in der dritten Person, oder durchweg in der ersten, welche, sofern er sich mit mehreren Anderen zusammenfaßt, zum Plural sich erweitert: eine Mischung und Abwechslung von beiden könnte nur einem sehr ungeschickten Schriftsteller begegnen, was der Verf. der A. G. nicht ist, und am wenigsten nach Hrn. Mayerhoff sein soll. — Ist nun durch die bezeichnete Conjectur die Augenzeugenschaft des Erzählers in der Apostelgeschichte über die Stellen, in welchen er in der ersten Person Plural. spricht, hinaus erweitert: so soll er nun, so oft eine anschauliche Erzählung kommt, dabeigewesen sein, so oft eine summarische, sich wieder entfernt gehabt haben: so war er nach Hrn. Mayerhoff abwesend 17, 1—4; anwesend V. 5—10; abwesend V. 11—17; wieder zugegen V. 18—34 bei der Rede des Paulus in Athen, unerachtet es V. 16. ausdrücklich heißt, den Umgang in der Stadt, durch welchen er zu jener Rede ver-

anlaßt würde, habe Paulus gemacht, während er auf Silas und Timotheus wartete, deren Rückkehr erst 18, 5., wo Paulus in Korinth ist, gemeldet wird, so daß der Verf. höchst willkürlich ein doppeltes Hin= und Herreisen dieser Männer von Macedonien nach Athen, von da nach Macedonien zurück, und von hier nach Korinth voraussetzen muß. Eine ähnliche Gewaltsamkeit wiederholt sich bei Gelegenheit von 19, 22. Hier heißt es, Paulus habe von Ephesus aus den Timotheus mit Erastus nach Macedonien geschickt; nun aber ist die folgende Erzählung von dem Aufstand der ephesinischen Silberarbeiter so anschaulich, daß nach des Verf. kritischen Grundsätzen der erzählende Timotheus dabei gewesen sein muß, weßwegen denn flugs angenommen wird, er müsse durch irgend einen Umstand veranlaßt gewesen sein, nach Ephesus zurückzukehren. Sind dies nur selbstgemachte Nöthen, in welche sich der Verf. durch die irrige Voraussetzung bringt, daß nur ein Augenzeuge anschaulich erzählen könne: so wird von einer andern Schwierigkeit seine Hypothese um so wesentlicher und tödtlicher getroffen. Indem nämlich 20, 4. der Referent, wie Paulus von Ephesus nach Macedonien zurückkehren will, von Timotheus und mehreren Andern sagt: *οὗτοι προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι*, und hierauf fortfährt: *ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν κ. τ. λ.*: so unterscheidet er ja sich mit Paulus augenscheinlich von Timotheus und dessen Gesellschaft, kann also unmöglich Timotheus selbst gewesen sein. Bei diesem Augenschein nimmt es sich komisch aus, wenn Hr. Mayerhoff in einem Nachtrag, S. 232, wie ihm denn doch diese Stelle muß angefangen haben bedenklich zu werden, nur so viel einräumt, „es könnte scheinen, als wenn Timotheus sich hier von dem in *ἡμεῖς* Erzählenden unterschiede" — soll heißen: als wenn der in *ἡμεῖς* Erzählende sich von Timotheus unterschiede; denn wenn dieser Unterschied stattfindet, so ist Timotheus nicht mehr der Erzählende und Unterscheidende; aber Hr. Mayerhoff hat sich in seiner neuen Ansicht von Timotheus als dem Verfasser der Apostelgeschichte von vorne herein

so festgerannt, daß er sich gar nicht mehr aus derselben heraus zu versetzen im Stande ist. — Was der Verf. von dem Schweigen der früheren paulinischen Briefe über den Lukas sagt, mag vielleicht gegen diesen als Subject jenes ἡμεῖς zu benutzen sein, ohne deßwegen für den Timotheus etwas zu beweisen; aber das ist eben das Eigenthümliche einer Kritik, wie sie in gegenwärtigem Buche sich zeigt, daß sie zwar, angeregt von dem kritischen Geiste der Zeit, sich von den Banden herkömmlicher Meinungen loszumachen sucht, aber, weil sie gemüthshalber im Zweifel als im Negativen es keinen Augenblick aushalten kann, nur um sich alsbald in eine andere, nicht besser begründete Meinung noch tiefer und unbequemer zu verwickeln. Daß Hr. Mayerhoff in der Zuversicht zu seiner neuen Meinung gleich so weit gegangen ist, im Verlauf seines Buchs statt Lukas geradezu Timotheus zu sagen und durch Citate, wie Tim. 1, 30. statt Lukas 1, 30. das Auge zu beleidigen, müßte als voreilig und anmaßend bezeichnet werden, wenn auch jene Hypothese besser begründet wäre. — Abgesehen jedoch von der durchherrschenden fixen Idee in Bezug auf Timotheus ist in den Untersuchungen über die Apostelgeschichte manches Brauchbare; namentlich ist die Unbefangenheit anzuerkennen, mit welcher der Hr. Verf. nachweist, daß die Reden der verschiedenen auftretenden Personen, besonders des Petrus, wegen der durchgängigen Aehnlichkeit ihrer Composition und Sprache keine unmittelbaren Abdrücke der ursprünglichen Vorträge sein können (S. 218 ff.).

Auch die den Petrus betreffende Abhandlung ist nicht durchweg von gleichem Werthe. Die Untersuchungen über die dem Petrus zugeschriebenen apokryphischen Schriften, womit das Werk schließt (S. 234 ff.), reihen sich an das neuestens von Credner Geleistete nicht unwürdig an; vom zweiten Brief Petri ist (S. 149 ff.) unbefangen und gründlich die Unächtheit und die muthmaßlichen Umstände der Entstehung nachgewiesen, nur daß er in Alexandrien entstanden sein soll, zeigt sich schon dadurch als unwahrscheinlich, daß Hr. Mayerhoff die bei einem

gebildeten alexandrinischen Juden nicht zu erwartende Spracharmuth des Briefs nur aus absichtlicher Nachahmung der Sprache der Apostel, um eine Entdeckung zu verhüten, zu erklären weiß (S. 202). In Bezug auf das Leben des Petrus schließt sich der Herr Verf. mit richtigem Sinn an Baur's Zweifel gegen den römischen Märtyrertod des Apostels an (S. 73 ff.); rücksichtlich seiner früheren Schicksale dagegen werden in der hergebrachten unkritischen Weise die beiden Erzählungen des Johannes und der Synoptiker von dem ersten Anschließen des Petrus an Jesum nebeneinandergestellt (S. 65 ff.), und ebenso das nicht bemerkt, daß, wenn die Synoptiker den Petrus in Kapernaum ein Haus besitzen lassen (Matth. 8, 14 parall.), Johannes dagegen Bethsaida die *πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου* nennt (1, 45), dies wenigstens dann ein Widerspruch ist, wenn hier die *πόλις Πέτρου* wie die *ἰδία πόλις* Matth. 9, 1. den Wohnort bedeuten soll. Eben so ungenügend ist die Art, wie Hr. Mayerhoff (S. 104 ff.) den Zweifeln begegnet, welche man aus der Aehnlichkeit des ersten Briefs Petri mit paulinischen Briefen und dem Jakobusbrief gegen die Aechtheit desselben hergenommen hat. Hier ist es auf Einmal, als ob er, was er in Bezug auf die Reden der Apostelgeschichte wohl konnte, Aehnlichkeiten in Sprache und Composition, welche bei der Annahme unabhängiger Ausarbeitung undenkbar sind, gar nicht aufzufassen im Stande wäre, sonst könnte er nicht zwischen dem petrinischen Satze (2, 14), daß die *ἡγεμόνες* gesendet seien *εἰς ἐκδίκησιν μὲν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*, und dem paulinischen (Röm. 13, 3 und 4): *τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς (τῆς ἐξουσίας) — ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ, — θεοῦ γάρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος — τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι*, nur eine geringe Aehnlichkeit finden, eben so wenig könnte er bei 1 Petri 2, 16. und Gal. 5, 13. mit der Bemerkung auszureichen glauben, beide Apostel haben ja wohl dieselbe Ermahnung nöthig finden können, und in den Worten sei nur der Ausdruck *ἐλευθερία* gemeinschaftlich, da es sich

vielmehr fragte, ob die ganz eigenthümliche Ermahnung, die ἐλευθερία nicht zum ἐπικάλυμμα τῆς κακίας oder zur ἀφορμὴ τῇ σαρκὶ zu machen, in den einen Brief ohne Rücksicht auf den andern kommen konnte? und so bei den meisten von Hrn. Mayerhoff aufgeführten Stellen, namentlich auch den Segenswünschen am Anfang. Durchaus werden hier vor den klaren Kennzeichen einer unapostolischen Abhängigkeit die Augen verschlossen, weil man den Inhalt des Briefs mit Recht ansprechend gefunden hatte, und weil es einladend war, mit Rücksicht auf denselben den Petrus als den Apostel der Hoffnung den Aposteln des Glaubens und der Liebe an die Seite setzen zu können (S. 102).

Die äußere Einrichtung des Buches ist durchaus die Neander'sche. Ueber den einzelnen Seiten Columnenüberschriften — eine bequeme Einrichtung, hier jedoch durch die häufig angewendete Rubrik: „Fortsetzung" oft unnütz gemacht; auf dem Titelblatt ein erbauliches Motto, — nur diesmal gar zu allgemein gewählt; in der Vorrede die Versicherung, keiner theologischen Schule angehören zu wollen, um nur Christi und keines Menschen Anhänger zu sein, — woraus am sichersten abzunehmen ist, welcher Schule der Hr. Verf. angehört.

V.

Böhmer,

Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Kolosser.

[1835.]

Der Kolosserbrief hat sich in der letzten Zeit besonderer Aufmerksamkeit zu erfreuen gehabt. Zuerst waren es die räthselhaften Irrlehrer des zweiten Kapitels, welche zu Untersuchungen reizten; hauptsächlich aber seit vor einigen Jahren ein gewaltiger Theologe in einer Abhandlung über einen Theil des ersten Kapitels den jetzt allgemein anerkannten Grundsätzen gesunder Schriftauslegung auf unerhörte Weise Hohn gesprochen, ist mehr als Ein David gegen jenen Goliath mit Erfolg in die Schranken getreten. Hr. Dr. Böhmer hatte schon früher eine Isagoge in den Brief, und eine Auslegung von Kap. 1, 18—23. herausgegeben, und tritt nun mit einem vollständigen Commentar zu demselben auf.

Gegen einen Commentar zum Kolosserbrief, welcher, wie der vorliegende, ohne die Einleitung, rücksichtlich deren der Verf. auf eine frühere Schrift verweist, 422 Seiten stark ist, muß zum Voraus der Verdacht entstehen, es werde ihn die Klage über unnöthige Weitschweifigkeit treffen, welche man gegen so viele der neueren exegetischen Arbeiten mit Recht führt. Zwar, daß eine Beurtheilung der vornehmsten fremden Erklä-

rungen in einen Commentar gehöre, hält der Hr. Verf. in der Vorrede (S. XII. ff.) mit Recht fest: doch besteht theils auch hierin ein Maaß, theils gibt es Punkte, welche entweder an sich so unbedeutend sind, oder von dem Gegenstande so weit abliegen, daß sie nur zu berühren, geschweige denn verschiedene Ansichten über dieselben anzuführen, zu viel ist, und hiergegen hat der Verf. häufig verstoßen. So, gleich von vorne herein, was soll man von einem Commentar zum Kolosserbrief denken, welcher bei Gelegenheit des im Eingang befindlichen Namens: Paulus, der Untersuchungen über den Namenswechsel des Apostels gedenkt, und in diese, nicht etwa weil sie der Auslegung der Apostelgeschichte, oder vielleicht auch des Römerbriefs, sofern dieser die Reihe der paulinischen Schriften in unsrer Sammlung eröffnet, zu überlassen sei, sondern lediglich aus dem Grunde sich nicht weiter einläßt, weil sich der Gegenstand schon in so vielen Schriften behandelt finde, von welchen sofort eine Reihe namhaft gemacht wird (S. 1 u. 2); von einem Commentar, welcher sich ebenso aus Anlaß des im Gruße genannten Timotheus nur mit Mühe enthält, eine Biographie desselben zu liefern, und wenigstens das sich nicht versagen kann, über die Bedeutung des Namens und den Grund, warum er dem Manne möge beigelegt worden sein, sich auszubreiten (S. 4)?

In der Auslegung zeigt sich Hr. Böhmer, was das Grammatische betrifft, auf erfreuliche Weise auf dem Wege Winer's u. A., und trifft meistens das Richtige; doch findet sich zuweilen Unrichtiges, und häufig Ueberflüssiges: in der Bemerkung: *τὴν ἀγάπην*, stammt her von *ἀγαπάω* (S. 21), hat man Beides bei einander. Indem der Hr. Verf. neben dem Grammatischen auch die in Betracht kommenden historischen Momente nach Gebühr berücksichtigt, bekommt seine Exegese im Ganzen den objectiven Gehalt der von ihm ausgelegten Schrift zu fassen, und er erhebt sich über diejenigen, welche, indem sie jenes Beides vernachlässigen, in der Schriftauslegung

nur ihre eigenen subjectiven Gedanken zu Tage fördern; namentlich zeigt er sich der Schleiermacher'schen Deutung des Hauptabschnitts im ersten Kapitel überlegen, in welcher sich die schlechte, mit dem Socinianismus und Rationalismus gemeinschaftliche, exegetische Grundlage der Theologie jenes scharfsinnigen Mannes, ein wahres desinit in piscem mulier formosa superne, auf merkwürdige Weise kundgegeben hat. Indeß die grammatisch-historische Interpretation hält der Verf. (Vorr. S. IX. ff.) zur Ermittelung des vollen Gehaltes der biblischen Schriften nicht für zureichend, sondern nur für die Grundlage des äußerlichen Verständnisses derselben; wer bei ihr stehen bleibe, der sinke zum blosen Historiker und Philologen herab, und weil nur von dem Göttlichen in uns das Göttliche in jenen Schriften, als das Verwandte vom Verwandten, erkannt werden könne, so müsse zu dem grammatisch-historischen noch das christlich-religiöse Element hinzukommen, d. h. der Exeget müsse sich von dem Bewußtsein des in Jesu Christo geoffenbarten Gottes leiten lassen, und diese beiden Elemente bilden in ihrer Einheit die theologische Auslegung, wie deßwegen der Hr. Verf. seine vorliegende Arbeit betitelt hat. Dabei wird gegen Rückert's Behauptung polemisirt, daß der Exeget als solcher weder fromm noch gottlos sei, und hiervon nur so viel gelten gelassen, daß er nicht von dogmatischen Vorurtheilen eingenommen sein, und diese dem auszulegenden Schriftsteller nicht aufdringen dürfe.

Sehen wir zu, wie weit Hr. Böhmer diesen von ihm selbst bezeichneten Fehler vermieden hat. Wenn er bei Erklärung des πρωτότοκος πάσης κτίσεως (V. 15) von der Bemerkung ausgeht, die Anhänger des Arius haben behauptet, durch jenen Ausdruck werde der Sohn Gottes zu den Geschöpfen gerechnet (S. 51): so muß dieses Ausgehen vom arianischen Streit sogleich die Befürchtung erregen, es möchte den Verf. das Interesse der athanasianischen Orthodoxie in seiner Auslegung bestechen, wie überhaupt, wo von späteren dogmatischen Di-

stinctionen in der Exegese ausgegangen wird, sich fast unvermeidlich die Neigung einstellt, die Bestimmtheit des kirchlichen Dogma's schon in der biblischen Lehre zu suchen. Wenn der Verf. hierauf mit Recht einerseits festhält, daß in πρωτότοκος unmittelbar nicht ein Geschaffensein, sondern ein Geborensein liege, und andrerseits zugibt, daß durch den Zusatz: πάσης κτίσεως die Creatur als die nachgeborene dargestellt werde, hierauf jedoch sich verwahrend fortfährt: „aber keineswegs als die nachgezeugte; denn nur der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters gezeugt, d. h. er ist dergestalt aus dem Vater hervorgegangen, daß ihm das Wesen des Vaters mitgetheilt ist; die Creatur dagegen ist aus Nichts hervorgebracht, d. h. geschaffen" (S. 52. Anmerk.): so ist hier bereits das Befürchtete eingetroffen, und durch spätere dogmatische Bestimmungen der einfache Sinn des Apostels ganz verdeckt. Ebenso verhält es sich, wenn zu τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται bemerkt wird, in διὰ liege nicht nothwendig ein Subordinationsbegriff, da ja Jemand auch vermittelst einer ihm an Würde gleichstehenden Person etwas bewirken könne (S. 60), und wenn dann vollends hinzugefügt ist: „hierbei versteht es sich natürlich von selbst, daß der Sohn, von Seiten seiner Menschennatur betrachtet, inferiörer als die väterliche Gottheit ist", so glaubt man sich in die Exegese eines vergangenen Jahrhunderts zurückversetzt. Auch sonst richtet diese kirchliche Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, wie sie vom Verf. zur Erläuterung paulinischer Sätze angewendet wird, Verwirrung an; oder ist es etwas Anderes, wenn (S. 65 f.) gesagt wird, αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (V. 18) beziehe sich auf die Menschennatur des Sohnes Gottes, die zur Belohnung für den von ihrer Seite dem Vater geleisteten Gehorsam die Oberherrschaft über die Kirche empfangen habe; das αὐτός ἐστι πρὸ πάντων (V. 17) hingegen betreffe seine göttliche Natur; bei dem εἰκὼν τοῦ θεοῦ (V. 15) aber sei an beide in Christo ver-

bundene Naturen zu denken (S. 49)? Wenn der Verf. in demselben Zusammenhang, um die Bezeichnung der *κυριότητες* auf Klassen höherer Wesen zu begründen, fragt: „warum sollte nicht auch den Ordnungen der *αἰῶνες*, auf welche die Speculationen der Gnostiker sich häufig bezogen, ein wahres Moment zu Grunde liegen?" (S. 58) so vergißt er, daß er als Exeget gar nicht die Wahrheit der Vorstellungen seines Autors an sich, sondern nur die Möglichkeit, wie der Autor zu denselben gekommen, darzuthun hat; wenn er S. 59. äußert: „ob der Apostel diese Ordnungen der Engel damals im Geiste geschaut habe, als er nach 2 Kor. 12, 2. *ἕως τρίτου οὐρανοῦ* entzückt war, — lassen wir billig dahingestellt sein, zumal da dem Paulus nach Gal. 1, 12. (oder wie der Verf. durchweg schreibt 1 Gal. 12., woneben dann höchst verwirrend, wie oben, 2 Kor. 12. stehen kann) die *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu Theil geworden ist, deren materielles Ingredienz die genetische Beziehung, worin die Engel zu dem Sohne stehen, auch gewesen sein kann", so ist dies eine sehr unkritische Bemerkung; endlich wenn es S. 50. heißt: „daß sich das göttliche Urwesen durch ein aus ihm hervorgehendes Princip offenbare, ist eine, altorientalischen Religionssystemen, z. B. dem persischen, inhärirende tiefe Idee, deren Erfindung über menschliches Vermögen hinausliegt, und welche zweifelsohne eine Spolie der Urrevelation der Gottheit an die Menschheit ist", so kann dies, in dieser Form wenigstens, nur eine lächerliche Erbaulichkeit genannt werden.

Diesemnach möchte man sehr wünschen, der Hr. Verf. hätte das, was er das christlich-religiöse Element heißt, aus seiner Exegese weggelassen, und wäre den Grundsätzen gefolgt, welche neuestens Rückert mit so vielem Erfolge in Ausführung gebracht hat. Die ganze Controverse, ob der biblische Ausleger außer seinem grammatisch-historischen Apparat auch noch einem religiösen Interesse Einfluß gestatten dürfe oder nicht, beruht auf den logischen Kategorieen von Identität und Unter-

schied, Inhalt und Form in Bezug auf die Religion. Allerdings in Betreff des Inhaltes findet zwischen dem neutestamentlichen Schriftsteller und seinem christlichen Ausleger eine Identität statt, inwiefern das reine Sublimat religiöser Ideen, aus jenen Schriften herauspräparirt, kein anderes ist, als was auch die Philosophie unsrer Tage noch als das Wahre erkennt, und in der Anerkennung dieser Identität besteht, richtig aufgefaßt, das religiöse Interesse des Exegeten; aber in Hinsicht der Form, in welcher der neutestamentliche Schriftsteller und in welcher der jetzige Theolog jenen Inhalt hat, findet die totalste Differenz statt, da die ganze Weltanschauung unsrer Zeit eine andere als die der Juden zu Jesu und der Apostel Zeiten ist, und in dieser Beziehung darf der Exeget nicht erschrecken, aus den biblischen Büchern Vorstellungen herauszubringen, welche, in dieser Form, die jetzige Bildung sich nicht aneignen kann. Da nun die Exegese zunächst nur die Vorstellungen der Schriftsteller in ihrer ursprünglichen Form vor uns auszubreiten hat, deren einfachen Gehalt aber herauszuziehen und als auch uns angehörigen zu erweisen, das Geschäft der Dogmatik ist, wovon auch der Verf. (S. XI. der Vorr.) eine Ahnung zeigt: so fällt die ganze Thätigkeit der Exegese in das Gebiet des Unterschieds zwischen den Ansichten des Autors und des Auslegers herein, und es bleibt dabei, daß der gegen diese Differenz gleichgültigste Ausleger der beste ist.

Als ein auffallender Mangel der vorliegenden Schrift ist noch die altfränkische Geschmacklosigkeit, oder um die adäquateste Bezeichnung zu gebrauchen, Philisterhaftigkeit, des deutschen Ausdrucks hervorzuheben. Sie zeigt sich theils in einer Vorliebe für obsolete deutsche Formen und Wendungen, wie: ans Licht stellen, in Obacht nehmen, die Jetztzeit, der Hinscheid, zweifelsohne, einziglich, selbe u. s. w., theils in einer wahren Leidenschaft für Herübernahme lateinischer Zeitwörter, in welcher Rücksicht nicht blos gewöhnlichere Formen, wie:

ediren, exponiren, componiren, versiren, interpretiren, allegiren, approbiren, quiesciren, differiren, correspondiren, urgiren, adoriren u. s. w. in ihrer oft unmittelbaren Aufeinanderfolge (s. z. B. S. 58) widrig werden, sondern auch unerhörte Wörter, wie: enucleiren (S. 1), u. drgl. in Erstaunen setzen. Zuweilen geht dieses Bestreben zu offenbaren Fehlern fort, wie denn in der beim Verf. beliebten Form: inferiörer (S. 58. 60) ein doppelter Comparativ enthalten ist, dergleichen einen man freilich nöthig hätte, um die Inferiorität des Buches in dieser Hinsicht stark genug auszudrücken.

Zweite Abtheilung.

Zur
Wissenschaft der Nachtseite der Natur.

VI.

Geschichten Besessener neuerer Zeit.

Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen, von **Justinus Kerner**; nebst Reflexionen von **C. A. Eschenmayer** über Besessensein und Zauber. Karlsruhe, 1834. bei G. Braun.

[1836.]

Die Bemühungen des Hrn. Verfs. der anzuzeigenden Schrift auf dem Gebiete magnetischer, und nun auch dämonischer Erscheinungen werden, wie Ref. behaupten zu dürfen glaubt, bis jetzt weder von seinen Gegnern, noch von seinen Anhängern, noch auch von ihm selbst aus dem richtigen Gesichtspunkt betrachtet.

Ein großer Theil von denjenigen, welche Hr. Dr. Kerner selbst als die Gebildeten bezeichnet, wendet sich von seinen Mittheilungen mit Widerwillen und selbst mit Verachtung ab, weil ihnen hier neben einer Reihe außerordentlicher Thatsachen, welche für sich wohl geeignet wären, Aufmerksamkeit und Theilnahme zu erwecken, zugleich der alte Glaube an Gespenster, Teufelsbesitzung, Zauber und Beschwörung mit in den Kauf gegeben wird; Zugaben, welche ihnen so widrig sind, daß sie, um ihrer ledig zu bleiben, auch von jenen Thatsachen keine, oder doch nur oberflächliche und ablehnende, Notiz nehmen. Dies ist aber in der That Schade; denn die Mittheilungen des Hrn. Dr. Kerner sind für den Arzt, den Philosophen, überhaupt für jeden, dem die Kenntniß der menschlichen Natur

nach ihren verborgenen Tiefen angelegen ist, von dem höchsten Belange; es bleibt ohne dieselben die Reihe der Krankheitszustände des Menschen in den wichtigsten Punkten lückenhaft; eine nicht unbedeutende Anzahl geschichtlicher Erscheinungen erhält erst durch diese Erfahrungen ihr richtiges Licht; und die Natur- und Seelenlehre, wenn sie dieselben unberücksichtigt läßt, muß dafür angesehen werden, ihre Aufgabe umgangen, nicht gelöst zu haben. Ueberdies, wenn hiebei gegen die Person des Hrn. Dr. Kerner mißliebige und geringschätzige, ja selbst verdächtigende Aeußerungen gemacht werden: so liegt hierin das größte Unrecht; denn Hr. Kerner verdient dafür, daß er dergleichen Erscheinungen, welche sich sonst im Winkel verstecken, oder nur entstellt und unzuverlässig in das Publikum kommen würden, ordentlich beobachtet und urkundlich an die Oeffentlichkeit bringt, von Seiten der Wissenschaft aufrichtigen Dank; ungerechnet noch das sittliche Verdienst, welches er und seine treffliche Familie durch die humanste Aufnahme, uneigennützigste Beherbergung und gemüthlichste Behandlung von dergleichen Kranken sich um die leidende Menschheit erwirbt.

Indessen Hr. Dr. Kerner und seine Anhänger sind doch nicht ganz ohne eigene Schuld an jenem Mißgeschick. Sie sind es ja selbst, welche dem Publicum ihre Beobachtungen in der abschreckenden Vermischung mit jenen Volksmeinungen bieten, welche die Bildung unsers Jahrhunderts ein für allemal perhorrescirt; Meinungen, deren, wie z. B. des Glaubens an Zauber und Teufelsbesitzungen, sich entledigt zu haben, der Stolz unserer Väter war, und die, wie z. B. den Gespensterglauben, der Jugend auszutreiben, noch jetzt die Bemühung aller vernünftigen Erzieher ist. Wenn ein Kerner und Eschenmayer dem Publicum erklären: wir haben Geisterseherinnen und Besessene beobachtet, also müsset ihr wieder Gespenster und Dämonen glauben — ist es ein Wunder, wenn da die Gebildeten erwiedern: wir können es aus guten Gründen nicht über uns gewinnen, zum Geister- und Dämonenglauben zurückzukehren, folglich können wir auch euren angeblichen Beobach-

tungen keinen Glauben schenken? Sofern in dieser unserer Bemerkung die Forderung enthalten ist, die Beobachter solcher Erscheinungen sollten nur eben diese, die nackten Thatsachen, wiedergeben, das Urtheil darüber hingegen, und die Aufstellung einer Theorie dem Leser und der weiteren wissenschaftlichen Forschung überlassen: so erscheint dies Hrn. Dr. Kerner und den mit ihm Gleichgesinnten auf ihrem Standpunkt als eine ungehörige Zumuthung. Die Theorie, sagen sie, welche sie vortragen, sei nicht von ihnen hinzugethan, sie liege ja schon in den Thatsachen, und dringe sich mit diesen so unwiderstehlich auf, daß nur Gewalt und Willkür sie davon absondern könne. Für's Erste nämlich, heißt es, geben die kranken Personen selbst mit merkwürdiger Uebereinstimmung abgeschiedene Geister als die Gegenstände ihres Schauens oder die Ursachen ihres Leidens an; und für's Zweite laufen alle bei denselben beobachteten Erscheinungen in die Voraussetzung der Existenz und Einwirkung jener Wesen, als in ihren natürlichsten Einheits- und Entstehungspunkt, zusammen.

Allein gegen diese Gründe für die Kerner'sche Geistertheorie müssen schon die einfachsten geschichtlichen Parallelen mißtrauisch machen. Dieselben Gründe waren es ja, hinter welchen — wenn man erlauben will durch ein großes Beispiel das Kleine zu verdeutlichen — das alte astronomische System vor und gegen Copernicus sich verschanzte: daß erstlich die Anschauung selbst mit unüberwindlicher Ueberzeugungskraft für das Umdrehen des Himmels und das Ruhen der Erde rede, und daß zweitens alle Erscheinungen aus dieser Voraussetzung sich genügend erklären lassen. Sofern nun, woran zu zweifeln ich kein Datum an der Hand habe, die Hrrn. Kerner und Eschenmayer dennoch das copernicanische System anerkennen, so räumen sie hiemit factisch ein, daß nicht jedes Ding in der Wirklichkeit das sei oder davon herrühre, was zu sein und wovon herzurühren es auf den ersten Anblick scheine; sie ertheilen sich und uns die Befugniß, über die Erscheinung zum Wesen als einem Andern hinauszugehen; sie gestehen zu, daß die

richtige Theorie von der Thatsache nicht immer das gerade, sondern bisweilen auch das verkehrte Abbild ist. Ohnehin sollte man von Männern, welche, wie Hr. Eschenmayer, in ihrem sonstigen Denken keineswegs dem Sensualismus huldigen, die jeden crassesten Empirismus noch überbietende Behauptung nicht erwarten, daß die wissenschaftliche Erklärung nur das tautologische Nachsprechen der Erscheinung sein dürfe. Ohne Zweifel werden sie dies auch keineswegs für alle Fälle feststellen wollen, sondern nur dann behaupten, die Theorie müsse dem Phänomen so buchstäblich treu bleiben, wenn jede von diesem mehr abweichende Erklärung, statt die Schwierigkeiten zu vermindern, in größere verwickle. In dieser Hinsicht verhalte sich nun aber, werden sie sagen, ihre Ansicht von den magnetischen und dämonischen Zuständen zu jeder andern gerade umgekehrt, als die alte Vorstellung vom Planetensystem zur copernicanischen. Während nämlich die zahllosen Schwierigkeiten, in welche sich die ältere Astronomie rücksichtlich der Bewegung der Planeten verwickelte, durch das System des Copernicus mit Einem Schlage gelöst worden seien: gerathe jede Ansicht über die hier in Rede stehenden Erscheinungen, welche ohne die Voraussetzung von Gespenstern und Dämonen auskommen wolle, in ein Gewebe von Schwierigkeiten hinein, welche, wenn man sich nur zu jener Voraussetzung entschließe, allesammt vermieden bleiben. Indessen ist es auf der einen Seite bekannt genug, daß auch das copernicanische System in den Augen der im alten Glauben Aufgewachsenen große Schwierigkeiten hatte, und für das an der Erscheinung hängende ungebildete Denken noch immer hat, z. B. rücksichtlich der Unsichtbarkeit und Unmerklichkeit der Umdrehung der Erde, des periodischen Abwärtshängens eines Theils ihrer Bewohner, und was dergleichen Bedenken mehr sind, welche jetzt jeder Gebildete überwunden hat, und daher hoffen kann, auch die Schwierigkeiten, welche der dem Kerner'schen System entgegenstehenden Ansicht von den dämonischen und ähnlichen Erscheinungen bis jetzt noch ankleben, werden mit dem Fort-

schreiten der Zeit und Wissenschaft zu überwinden sein. Andererseits ist es nicht wahr, daß jene empirische Erklärungsweise so ganz von keinen Schwierigkeiten gedrückt sei. Umstände, wie, daß die Geister nicht blos in bestimmter menschenähnlicher Gestalt, sondern selbst in Kleidern erscheinen, daß solche, die schon vor Jahrhunderten in die Ewigkeit gegangen, Verse aus dem 1791 redigirten würtemb. Gesangbuch citiren, werden gewiß von der Geistertheorie durch die Voraussetzung eines ätherischen Kleiderstoffs und fortwährender Kenntnißnahme der Abgeschiedenen von den diesseitigen Erscheinungen nur eben so kümmerlich erklärt, als ehedem die Rückläufigkeit der Planeten durch die Epicykeln, und eben so viel leichter und einfacher jene durch die Annahme, daß die Geistererscheinungen blos subjectiv seien, wie diese Bewegungen durch die Entdeckung, daß sie in der Jahresbewegung der Erde ihren (gleichfalls subjectiven) Grund haben.

Indessen, es ist nur scheinbar richtig, daß die Kernerisch-Eschenmayer'sche Theorie ein reines Abbild des Factums sei: vielmehr ist auch in ihr, genau betrachtet, eben so viele Zuthat von Raisonnement, als bei jeder andern, und eben darin versehen es ihre Urheber, daß sie nicht die richtige Gränzlinie ziehen zwischen dem, was objectives Factum, und was subjectives Urtheil ist. Sie behaupten, ihren Beobachtungen zufolge sei es Thatsache, daß es Geister gebe, die den Menschen erscheinen, und Dämonen, welche sich ihrer bemächtigen. Dies ist unrichtig. Thatsache ist vielmehr nur, daß es Menschen gibt und Zustände, in welchen dieselben mit Geistern zu verkehren, oder von solchen besessen zu sein meinen, und sich demgemäß benehmen: ob nun aber wirkliche Geister, oder was sonst, die Ursache dieser Zustände sei, das bleibt dem Urtheil anheimgestellt. Jede Festsetzung darüber, was diese wirkende Ursache sei, hat zunächst nur den Werth einer Hypothese, und in dieser Hinsicht steht die Kerner'sche Voraussetzung wirklicher Geister mit jeder andern, welche mit der Annahme irgend eines Krankheitszustandes auszureichen sucht, durchaus auf gleicher

Linie. Ja jene Geistertheorie, welche sich so gern als zum Factum gehörig gebärden möchte, steht in der Reihe der Hypothesen selbst noch unter der andern Erklärungsweise, sofern sich diese mit dem gegebenen Subjecte, dem leidenden Individuum begnügt, von welchem sie nur einen eigenthümlichen Zustand voraussetzt: während jene zu dem gegebenen Subject ein oder selbst mehrere andere, und noch dazu aus einer uns sonst durchaus unbekannten Classe von Wesen, nämlich die Geister und Dämonen, als deos ex machina, postulirt.

Nach dem Titel und der Vorrede gegenwärtiger Schrift scheint Hr. Dr. Kerner selbst jetzt eine Ahnung davon zu haben, daß eine reinere Absonderung der Theorie vom Factum nöthig sei, um seinen Mittheilungen größeren Eingang beim Publicum zu verschaffen. Er sagt nämlich (S. V d. Vorr.), er wolle blose Thatsachen, keine Theorien, geben, und die hinzugefügten Reflexionen über Besessensein und Zauber (S. 120—189) werden schon auf dem Titel ausdrücklich als Antheil des Hrn. Eschenmayer an dem Werke bezeichnet. So hat Hr. Kerner den vieljährigen Mitarbeiter in seinem Geschäfte nun ausdrücklich in die Firma aufgenommen, und zwar haben sie die Arbeit so unter sich getheilt, daß jener vorzugsweise die Beschäftigung mit den Thatsachen und Stoffen, gleichsam die Magazinsgeschäfte, dieser das Raisonniren und Rechnen mit denselben, oder das Comptoir, übernommen hat. Allein, indem so Hr. Dr. Kerner den Theil der Arbeit, welchem er nicht gewachsen war, einem Andern übertragen hat, der ihn eben so einseitig betreibt: so ist damit nicht wirklich geholfen, indem das Publicum unmöglich auf ein Handlungshaus etwas halten kann, dessen Buch- und Correspondenz-führender Associé mit Drudenfüßen rechnet, und mit Kreuzen unterzeichnet. Ein weit besserer Geschäftsmann, welchen es ungleich empfehlender für Hrn. Kerner war, sich als Theoretiker beizugesellen, tritt in einem Abschnitt dieses Buches (S. 47—72) in der Person des Herrn Pfarrer Gerber auf, welcher, wie er der Facta sich auf's Bestimmteste versichert hat, und daher jede Erklärung,

welche diese und ihre Eigenthümlichkeit wegzuraisonniren sucht, nachdrücklich zurückweist: so doch andrerseits erklärt, daß ihm die Verwandtschaft mit dem Volksaberglauben an diesen Geschichten höchst zuwider sei, und er nichts lebhafter wünsche, als daß durch eine richtige Erklärung aller Geisterspuk von der Sache weggeräumt werden möchte; nur sei eine solche Erklärung bis jetzt weder von ihm selbst, unerachtet seines ernstlichen Bemühens, gefunden, noch von Andern ihm geboten worden (S. 60); weswegen er denn auf eine künftig von ihm herauszugebende Schrift, der auch wir mit Verlangen entgegensehen, verweist (S. 72). Dies ist ein Mann wie wir ihn brauchen: scharfe, aber nicht zum Voraus schon ungläubige Prüfung der Thatsachen; in Betreff der Theorie aber ein ἐπέχειν, welches den Abschluß derselben nicht übereilt, sondern ihre weitere Ausbildung auf fernere, eigene und fremde, Beobachtung und Forschung ausgesetzt sein läßt. Sind es doch kaum erst ein paar Jahrzehnte, daß dergleichen Erscheinungen angefangen haben von Sachkundigen beobachtet und zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht zu werden: und man sollte schon mit einer Theorie derselben fertig sein? Vielmehr schon das überweist die Kernerisch-Eschenmayer'sche der Unrichtigkeit, daß sie das Urtheil über die complicirtesten Erscheimungen im Wesentlichen abgeschlossen zu haben glaubt zu einer Zeit, in welcher nach dem Stand der Dinge nur eben die ersten Anfänge zu einer solchen gegeben sein können.

Unter diesen Umständen entsteht für den gegenwärtigen Ref. die Aufgabe, von den Erscheinungen, welche den Inhalt der vorliegenden Schrift ausmachen, dem Leser eine Vorstellung zu geben, und, ohne sich durch die von Kerner vorausgesetzte, und von Eschenmayer ausgesponnene Theorie die Hände binden zu lassen, sie in dasjenige Licht zu rücken, welches die Anknüpfung einer richtigeren Ansicht von denselben am meisten begünstigt.

Die zwei von Kerner selbst beobachteten und ausführlich erzählten Geschichten, welche, einigen anhangsweise kürzer

mitgetheilten älteren gegenüber, den eigentlichen Körper des Büchleins bilden, die des Mädchens von Orlach (S. 20—46) und die der besessenen U. (S. 73—100), ergänzen sich in Rücksicht auf den Ursprung der dämonischen Zustände durch einen merkwürdigen Gegensatz. Bei der ersteren ging vor dem eigentlichen Besessensein eine Reihe von sichtbaren Erscheinungen her, welche das Mädchen zu haben glaubte. Eine gespenstige Katze, Dohle, ein Haufen Frösche, ein Hund, Pferd, Bär, auch monströse Thierfiguren, außerdem Scheingestalten bekannter Menschen, aus welchen am Ende die schwarze Gestalt eines Mönchs, als ihr eigentlicher Kern, hervortritt, erscheinen ihr an verschiedenen Orten, im Stalle, auf dem Felde, im Walde, während der Zeit von mehr als einem halben Jahre: bis endlich der schwarze Geist, wie es ihr vorkam, mit kalten Fingern ihr in den Nacken griff, und mit diesem Griff in sie hineinfuhr; was nun auch fernerhin durchaus die Art blieb, wie die dämonischen Paroxysmen ihren Anfang nahmen. Die Frau U. hingegen sah nie, weder vor, noch während ihres dämonischen Zustands einen Geist; vielmehr war der Anfang ihrer Krankheit der, daß sie zuerst nur convulsivische Anfälle hatte, in welchen sie um sich schlug, ohne zu sprechen, worauf erst nach 4 Monaten eine dämonische Persönlichkeit aus ihr zu reden anfing. Es ging also dort das dämonische Wesen gleichsam von außen allmälig in die Kranke hinein: hier entwickelte es sich aus ihrem Inneren heraus; dort wurde die anfänglich objective Anschauung zum subjectiven Zustand: hier kam der subjective Zustand erst nach und nach zum objectiven Bewußtsein und Ausdruck; dort wurde eine Visionärin, hier eine Epileptische zur Dämonischen.

Der Zustand, in welchen nun beide Personen von Zeit zu Zeit, nach längeren oder kürzeren lichten Zwischenräumen, verfielen, war im Wesentlichen sich gleich, und nur in Nebenumständen verschieden. Das Mädchen von O. saß während der Anfälle, den Kopf auf die linke Seite gesenkt, mit beständiger krampfhafter Bewegung des linken Fußes: die Frau U. hin-

gegen konnte im Anfall stehen und gehen, und wurde oft zu sehr heftigen Bewegungen veranlaßt; aus jener sprach im Paroxysmus eine rauhe Baßstimme: während diese so ziemlich ihre gewöhnliche Stimme beibehielt, u. s. w. Bei einer wie bei der andern aber war das Gesicht zum widrigsten Grinsen verzerrt; bei beiden die Form der Reden pöbelhaft, ihr Inhalt ruchlos, besonders gegen alles Heilige lästernd; und, was das Wesentliche ist, bei beiden die eigenthümliche Verrückung des Selbstbewußtseins, daß das aus der Kranken redende Subject der Dämon war, der von sich in der ersten, von dem menschlichen Individuum dagegen, aus welchem er redete, in der dritten Person sprach, und während er dessen Glieder und Organe als die seinigen gebrauchte und bewegte, sich ihm doch zugleich als verhaßtem Object seiner plagenden Thätigkeit aufs Schärfste entgegensetzte. Diese Zustände, wie sie durch eine sprechende Aehnlichkeit an die Dämonischen des N. T. erinnern, so ist überhaupt, wie Ref. aus eigener Anschauung mehrerer Krisen der zweiten von den genannten Kranken bezeugen kann, für die Erscheinung der Sache kein bezeichnenderer Name, als der des Besessenseins, aufzufinden. Wenn es Besessene gäbe, so müßten sie wohl, können wir sagen, so sich benehmen: daraus aber folgt nicht, daß die so sich Benehmenden wirklich Besessene, oder daß durch diesen Ausdruck auch das Wesen ihres Krankheitszustandes bezeichnet ist.

Aehnliche Verrückungen des Bewußtseins, daß das Ich mit einem ganz fremden Inhalte sich erfüllt, der Handwerker etwa als Kaiser, der Gelehrte als Feldherr, und nicht selten als eine bestimmte andere Person, z. B. als Napoleon, spricht, sind als Formen des Wahnsinns bekannt, und in so weit wäre, daß z. B. die erste der Kerner'schen Besessenen in der Rolle eines Mönchs redet, nicht zu verwundern. Aber ein wesentlicher Unterschied ist, daß bei Verrückten gleichzeitig nur Ein Ich im Individuum vorhanden, das wahre, gesunde Ich ganz in das erträumte aufgegangen ist, der zum Kaiser gewordene

z. B. nichts mehr vom Schuster, als nur etwa, daß ihn die Leute mit Unrecht dafür halten, weiß: während bei diesen Besessenen neben dem dämonischen Ich zugleich noch das menschliche, aber als unterdrücktes und aus der Herrschaft über seinen Organismus verdrängtes, vorhanden, und dem Bewußtsein des dämonischen Ich beständig gegenwärtig ist. Um dieser Grunddifferenz der dämonischen Zustände von denen der Verrücktheit willen verzweifelt nun auch Hr. Pfr. Gerber (S. 49), von diesen zur Aufhellung jener ersteren Gebrauch machen zu können, und Eschenmayer in seinen Reflexionen geht deshalb zur Erklärung derselben von dem Verhältniß der menschlichen Natur zu einer Uebernatur, wie er es nennt, und einer Unnatur, kurz, zu einer von der Menschenwelt verschiedenen Geisterwelt, aus. Ich gestehe, daß mir dies kein geringerer Umweg zu sein scheint, als wenn Einer, um von Europa nach Amerika zu gelangen, den Weg über den Mond nehmen zu müssen glaubte, und ein eben so vergebliches Bemühen, wie wenn Jemand, um eine gesuchte Größe zu finden, von einer gleichfalls unbekannten ausgehen wollte, statt von einer bekannten, die mit jener in einem Verhältniß steht. Eine solche nun ist hier offenbar die gewöhnliche Verrückung, und, wegen der dabei doch zugleich vorhandenen Verschiedenheit beider Erscheinungen an der Begreifbarkeit jener aus dieser zu verzweifeln, ist der Widersinn eines Rechners, welcher auf die unbekannte Größe nicht kommen zu können glaubte, wenn nicht die gegebene schon ganz dieselbe mit der gesuchten wäre.

Daß das erkrankte Seelenleben in die Zweiheit eines so zu sagen subjectiven und eines objectiven, eines herrschenden und unterdrückten Ich zerfällt, darüber kann sich nur derjenige wundern, welcher nicht weiß, oder sich nicht klar denkt, daß das Ich schon an sich und im gesunden Zustand diese Duplicität eines Subject-Objects ist; wie die chemische Ausscheidung verschiedener Bestandtheile aus einem Körper nur den in Verwunderung setzen kann, welcher nicht davon unterrichtet ist,

daß jener Körper von jeher die Einheit dieser Bestandtheile war. Und eben so umgekehrt kann das, daß wirklich eine fremde, dämonische Substanz sich zwischen das Ich und seinen Organismus einschiebe, nur demjenigen eine erträgliche Vorstellung sein, welcher sich den Zusammenhang zwischen Seele und Leib, der doch gewiß „geistlich gerichtet sein will," etwa nach Art eines in der Mitte gespaltenen Klotzes denkt, in dessen Spalte sich dann allerdings ein von einem andern Holze genommener Keil eintreiben läßt. Am wenigsten sollte man eine bis zu dem crassen Postulate eines solchen Keiles gehende Unfähigkeit, jene Spaltung des Bewußtseins aus diesem selbst heraus zu erklären, von Männern erwarten, bei welchen sonst, in Folge ihrer Beobachtungen magnetischer Zustände, die Unterscheidung des Cerebral- und Gangliensystems, des Gehirn- und Herzgrubenlebens, das dritte Wort ist. Nun ja, wenn also nach euren eigenen Worten diese zwei Lebensherde im Menschen, als gesundem, sind, warum sollten sie sich nicht im kranken entzweien können? Wenn im magnetischen Zustand, wenn in manchen Arten der Manie, die Thätigkeit der Gangliennerven über die der Gehirnnerven periodisch so die Oberhand gewinnt, daß diese ganz unterdrückt und aus dem Bewußtsein verdrängt wird: sollte nicht auch eine solche Gefangennahme des Gehirnlebens durch das Ganglienleben denkbar sein, in welcher jenes als unterdrücktes menschliches diesem als herrschendem dämonischen gegenüber, im Bewußtsein bleibt? Auf eine solche Ansicht von der Sache kann auch der Umstand hinzuweisen scheinen, daß die magnetischen Striche, um bei diesen Besessenen von heilsamer Wirkung zu sein, Gegenstriche sein, d. h. von unten nach oben gegeben werden mußten (S 79): sofern nämlich hier dem Leben des Gehirns, nicht dem des Gangliensystems, Stärkung zuzuführen die Aufgabe war.

Das Unternehmen, auf diese Weise die dämonische Doppelheit des Bewußtseins nicht aus dem wirklichen Hinzutritt eines geisterhaften Individuums von außen, sondern aus einer

inneren Spaltung des Einen menschlichen Ich zu erklären, würde dadurch sehr gefördert sein, wenn bei den sogenannten Besessenen neben jener Zweiheit auch noch die ursprüngliche und nie ganz aufzuhebende Einheit, wiewohl nunmehr in der Stellung eines Dritten, Vermittelnden, zu jenen beiden, sich aufzeigen ließe. Dies ist nun in den beiden Haupterzählungen der vorliegenden Schrift wirklich der Fall. Dem Mädchen von O. erscheint schon anfänglich neben dem schwarzen Mönch die hellere Gestalt einer Nonne, welche, wie sie später aussagte, im Leben von jenem verführt, und selbst der Erlösung noch bedürftig, doch ungleich besser als der Mönch, dessen Drohungen zu vereiteln, und das Mädchen gegen seine Anfechtungen zu stärken suchte; auch später, als der böse Geist von ihrem Körper Besitz genommen, fährt jener bessere fort, ihr tröstend, rathend und baldige Erlösung vorausverkündigend, zu erscheinen. Eben so glaubte die besessene U. in den halbwachen Zuständen, in welche sie durch magnetische Striche versetzt zu werden pflegte, die Stimme eines Schutzgeistes zu vernehmen, welcher sie tröstete und ihr die endliche Befreiung verhieß; auch am Ende der dämonischen Anfälle hörte sie gewöhnlich in sich diese Stimme, welche dem Dämon zu weichen befahl. Nur, wie überhaupt bei dieser Kranken die Geisterwesen nicht eben so, wie bei der andern, zu objectiver Gestaltung gelangten, so erschien ihr auch dieser Schutzgeist nicht äußerlich, noch bezeichnete sie seine Individualität näher, oder konnte auch nur bestimmte Worte von ihm vernehmen. Auch in der ersten unter den angehängten kürzeren Geschichten ist es angeblich ein Engel, welcher das besessene Mädchen über die Stunde seiner Erlösung belehrt (S. 102), und an die große Rolle, welche bei Somnambülen die Führer und Schutzgeister spielen, wird hier jeder von selbst sich erinnern müssen. Wer sieht aber nicht zugleich, wie in diesem Schutzgeist über die in Entzweiung auseinandergerissenen Momente des Ich dessen angegriffene, aber doch nicht ganz aufzulösende, Einheit sich erhebt, welche dem gespaltenen Selbstbewußtsein

als ein Objectives, als ein dem Sturm des Kakodämons zwar augenblicklich weichender, aber doch dem Erfolg nach überlegener, Agathodämon, erscheinen muß?

Doch es ist der Mühe werth, die Stellung und das Treiben dieser auseinandergetretenen Seiten des Ich noch genauer zu betrachten. Der Dämon nimmt zu den beiden andern Momenten, der unterdrückten menschlichen Individualität und dem Genius, eine gleich feindliche, aber doch zugleich charakteristisch verschiedene, Stellung ein. Jene macht er sich zur Aufgabe auf jede Weise zu mißhandeln, sie durch die Paroxysmen, und in denselben durch Convulsionen, Verdrehung der Glieder, Auftreiben des Leibes, Abwehren jeder besseren Nahrung, und namentlich der Medicamente, zu quälen, so daß er selbst das völlige Aufreiben ihres leiblichen Lebens als seinen Wunsch und Vorsatz ausspricht; zugleich benennt er dieselbe durchaus nur mit den pöbelhaftesten Schimpfnamen. Dem schützenden Geist gegenüber nimmt die Feindseligkeit des Dämons eine etwas andere Gestalt an, indem sich hier durchaus ein Haß zeigt, von welchem aus der angenommenen Maske der Verachtung Furcht vor der Uebermacht des Schutzgeistes über den Dämon als innerster Grund hindurchscheint. Während in der ersten dieser Geschichten der Krankheitszustand sich in der bestimmten Triplicität von Dämon, menschlicher Individualität und Schutzgeist hielt: so waren es in der zweiten Kerner'schen, und auch in einigen der angehängten älteren Geschichten, nicht selten mehrere Dämonen, welche bald durcheinander aus der Kranken schrieen, und nach Hrn. Dr. K.'s Ausdruck (S. 76) gleichsam das wüthende Heer aufführten; bald verhielt sich auch, während der eine dominirte, der bereits auch in der Kranken vorhandene zweite und dritte ruhig, und fing erst nach Austreibung des ersten sein Wesen an.

Vermöge eines merkwürdigen (vom Ref. an einem andern Orte besprochenen) Unterschiedes neuerer Erscheinungen des Besessenseins von den neutestamentlichen findet sich das dämonische Wesen hier durchweg als die Seele eines verstorbenen

bösen Menschen vorgestellt. In der dritten der angehängten älteren Geschichten gibt sich diese vormalige menschliche Persönlichkeit des Dämons als einen verstorbenen Amtmann an, der bei Lebzeiten das Recht verkaufte (S. 116). Wer es weiß, welche Rolle in den weltrichterischen Phantasien und Sagen des Volks die abgeschiedenen Geister untreuer Beamten spielen, unter deren Habsucht und Härte es zu leiden hatte, der wird die Wahl dieser Rolle von Seiten eines angeblichen Dämons natürlich finden. Ebenso begreiflich ist es, wenn in der Geschichte der besessenen U. ein Dämon sich für einen liederlichen Müller aus dem Heimathort der Kranken, der sich zu ihren Lebzeiten erhängt hatte, ein andrer sich für einen eben so schlechten verstorbenen Schmid ausgab (S. 77, 95 ff.). Bei dem Mädchen von Orlach war der einzige Dämon, von welchem sie besessen war, der Geist eines Mönchs, und während der Schutzgeist der U. nicht näher als eine bestimmte Person sich kund gab, so war der jenes Mädchens eine verstorbene Nonne. In dieser Beziehung bemerkt Hr. Pfarrer Gerber, in der Gegend des — protestantischen — Mädchens wisse das Volk nichts von alten Klöstern, schwarzen Mönchen und weißen Nonnen; ja, wenn man es auf eine Probe ankommen lassen wollte, so würde man finden, daß die meisten Bauerbursche und Bauermädchen nicht einmal wüßten, was Klöster, Mönche und Nonnen sind (S. 63). Das Wort des besonnenen Mannes in allen Ehren: aber hier scheint er denn doch zu viel zu behaupten. Theils an sich sind jene Vorstellungen unter dem protestantischen Landvolke keineswegs selten; theils konnten sie in der Heimath des Mädchens um so leichter sich finden, da ein katholischer Ort in der Nähe liegt, wohin der Dämon das Mädchen wiederholt, um eine Messe lesen zu lassen, verwies (S. 28 ff.).

Eben so wenig, als in dem bisher dargelegten Zustande der Besessenen, liegt auch in dem Verhalten desselben zu verschiedenen Heilungsversuchen etwas, das über den Kreis psychologisch-physiologischer Erklärbarkeit entschieden hinausginge. Daß

die medicinischen Mittel, welche man sonst gegen Krämpfe u. dgl. zu gebrauchen pflegt, hier schlechterdings nicht anschlagen wollten (S. 33, 74 f.), ist nicht zu verwundern, weil hier eben mehr war als blose Krämpfe, indem das Uebel zugleich den geistigen Organismus angegriffen hatte; daß der Gelehrte, welcher den Dämon als ein Nichts, einen Wahn, anredete, dem er das Weib zu verlassen gebot, nichts als den Spott desselben davontrug (S. 97), ist gleichfalls natürlich, da bei allen Seelenkrankheiten der fixen Idee auf psychischem Wege nicht anders als durch Eingehen in dieselbe beizukommen ist. Aus eben dem Grunde ist es dann andrerseits wohl zu begreifen, wie die beiden Pfarrer aus dem vorigen Jahrhundert, welche laut der zweiten und dritten der angehängten älteren Geschichten, mit besessenen Weibspersonen in der Kirche, nach gehaltenem öffentlichem Gottesdienste, im Beisein und unter der Fürbitte der Gemeinde, den Exorcismus vornahmen, die Dämonen wirklich auszutreiben im Stande waren; denn, im Zusammenhang mit der evangelischen Vorstellung von dem Verhältniß der Dämonen zu Jesu entstanden, mußte diese Verrückung ebensobald weichen, als die Vorstellung von der Uebermacht des Namens Jesu über die bösen Geister, und des Unvermögens von diesen, jenem Namen zu widerstehen, in dem Gemüthe der Dämonischen zu einem gehörigen Grade von Lebendigkeit gebracht wurde. Eben hieraus erklärt es sich denn auch, wie bei der besessenen U. der Dämon auf der einen Seite durch Gebet zur Ruhe gebracht, auf der andern aber eben dadurch und durch sonstige religiöse Unterhaltungen und Handlungen auch wieder zum Spott und Toben gereizt werden konnte (S. 74 ff.); wie der Dämon des Mädchens von O. gegen die vorgehaltene Bibel zu spucken suchte (S. 37); der der U. gleichfalls, wenn ihr die Bibel in die Hände gelegt wurde, entsetzlich tobte, doch aber, sie wegzuwerfen, nicht im Stande war (S. 78). Daß eben durch solche Einwirkung, welche Hr. Dr. Kerner die magische nennt, welche aber nichts Andres, als eine psychologische mittelst religiöser Vor-

stellungen ist, die Dämonen sich bewegen ließen, ihre Namen und im Leben begangenen Sünden zu bekennen, und daß ein solches Bekenntniß und die damit zusammenhängende Buße des Dämons das wirksamste Mittel war, seiner Meister zu werden und ihn endlich auszutreiben (S. 76, 88, 96), ist gleichfalls durchaus nicht räthselhaft. Hr. Dr. Kerner meint, die Dämonen seien dadurch mehr vom Leibe der von ihnen besessenen Personen abgelöst worden: wir möchten es eher den psychologischen Auflösungsproceß des dämonischen Wahnes im Kranken nennen, welcher, indem er dem religiös Einwirkenden nach einander Namen, Lebenslauf und Schuld preisgibt, dadurch sich immer mehr jener auf seine eigenen Voraussetzungen sich stützenden Einwirkung öffnet, und gegen sie widerstandlos wird. Hiebei war es auch bei den beiden Geistern, welche dem Mädchen von O. erschienen, wie bei denen der Seherin von Prevorst, der Fall, daß der bessere ihr heller, der verruchtere dunkler, erschien, und daß ferner im Verlauf ihres Verkehrs mit denselben und der Fortschritte ihrer Besserung und Beruhigung ihr Aussehen immer lichter und glänzender wurde (S. 23 ff. 40 ff.): die natürliche Symbolik des Lichten und Dunkeln, welche mindestens eben so gut subjectiv als objectiv gefaßt werden kann. Daß, war endlich durch fortgesetzte Einwirkung, nach dem eigenen Ausdruck der zweiten Besessenen (S. 88), der Dämon gehörig matt gemacht, sein Ausfahren in einer heftigen Krisis erfolgte (S. 89, 94, 100), läßt sich theils, wie daß es mit heftigem Blasen geschah, psychologisch, als Folge der verbreiteten Vorstellung, daß die bösen Geister durch den Mund ausfahren, theils, wie das dabei hörbare Kollern im Unterleib, das Scheintodtwerden u. s. f., aus dem Parallelgehen eigenthümlicher leiblicher Leiden neben den geistigen, erklären. Endlich, warum sollte, nachdem die früheren Austreibungen auf die U. nur den Eindruck und die Wirkung der Verjagung des eben jetzt in ihr gegenwärtigen oder wirksamen Dämons hervorgebracht hatten, es nicht endlich einem von Kerner nicht näher bezeichneten Manne (dem Vernehmen nach einem Handwerksmann), der in der Rolle des Exorcisten besonders fest

war, gelungen sein, in ihr einen Eindruck hervorzubringen und zurückzulassen, welcher mit der Nachhaltigkeit einer Verbannung der Dämonen auf immer wirkte, und somit eine bleibende Heilung hervorbrachte? (S. 99 f.) — Die Art, wie das Mädchen von O. des bösen Geistes ledig wurde, ist von der bisher bezeichneten mehr nur scheinbar als wesentlich verschieden. Gleich Anfangs kündigte sich hier als Fundamentalvorstellung des ganzen Zustands die Meinung an, das alte Wohnhaus des Vaters der Kranken müsse abgebrochen werden, wenn dem Geiste Ruhe geschafft werden solle (S. 23 ff.); daß, als dies geschah, der dämonische Zustand wich, läßt sich gleichfalls als Heilung durch Eingehen in die fixe Idee ansehen.

Bis hieher haben wir den Zustand der in Rede stehenden Personen für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf gewisse Wahrnehmungen, die sie etwa vermöge desselben gehabt, und auf gewisse Erscheinungen in der Außenwelt, welche mit denselben in Verbindung gestanden haben möchten. Und so weit enthalten nun diese Zustände durchaus nichts, was uns nöthigte, oder auch nur veranlaßte, auf eine außerhalb des körperlichen und geistigen Organismus der Personen selber gelegene Ursache zu schließen. Vielmehr läßt sich ohne Schwierigkeit annehmen, daß bei der U. aus krampfhaften, der Epilepsie sich nähernden Zuständen, wie sonst oft ein magnetischer, so hier ein dämonischer Zustand, bei dem Mädchen von O. dagegen dasselbe Leiden aus plötzlich eingetretenen visionären Zuständen sich herausentwickelt habe. Daraus, daß die letztere namentlich vor dem Eintritt dieser Zustände auf keine Weise krank gewesen war, auch während der Dauer des dämonischen Leidens außer den Krisen sich vollkommen gesund fühlte, worauf Hr. Dr. Kerner (S. 38) besondern Nachdruck legt, zu schließen, daß also die Ursache jener Zustände nicht in dem Mädchen selbst, sondern außer ihr in der Einwirkung eines Dämons gelegen haben müsse, geht offenbar nicht an; da die Krankheit theils doch irgend einmal anfangen mußte, theils sich partiell auf irgend ein System, unbeschadet der übrigen, werfen konnte. So müßten wir nach dem Bisheri-

gen den dämonischen Zustand als eine eigenthümliche, mit Convulsionen und verwandten körperlichen Störungen verbundene Species von Verrückung erklären.

Aber es waren diese dämonischen Zustände nach dem Zeugniß der Beobachter theils von Wahrnehmungen der kranken Individuen oder angeblich der abgeschiedenen Geister, mit welchen sie im Verhältniß standen, theils von Erscheinungen in der Außenwelt begleitet, in welchen die Behauptung, daß dabei wirkliche Geister im Spiel gewesen, den eigentlichen Sitz ihrer Stärke hat, und welche darauf anzusehen, ob sie sich gleichfalls aus unserer bisherigen Voraussetzung erklären lassen, aber ob sie über dieselbe hinauszugehen uns nöthigen, der entscheidende Punkt unserer Untersuchung ist.

Daß, was zuerst die Wahrnehmungen betrifft, der ersten Kerner'schen Besessenen vor dem Eintritt des dämonischen Zustands angeblich die ihr erscheinenden Geister Dinge voraussagten, die nachher wirklich eintrafen, z. B. daß diese oder jene Person zu ihr kommen, daß ihr Nachbar ihr helfen werde Garben aufgeben (S. 25. 32), daß ihr bei ihrem nächsten Gang in die Stadt ein Bürger ein Geldgeschenk machen werde (S. 30), ist ein in eine Eröffnung des Geistes verkleidetes Vorgefühl, wie es bei Somnambülen schon oft ist beobachtet worden; daß eben dieselbe Kranke, von dem weißen Geiste belehrt, voraussagte, der Schwarze werde sich ihres Leibes in Form der Besitzung bemächtigen (S. 35), daß endlich beiden Besessenen die Stimme des schützenden Geistes Tag und Stunde richtig vorher bestimmte, in welcher der dämonische Zustand ein Ende nehmen werde (S. 25. 39 ff. 81. 88), geht ohnehin über das Vorgefühl, welches somnambüle Personen von dem Verlauf ihres eigenen Krankheitszustandes haben, nicht hinaus, was auch Gerber (S. 66) zuzugestehen scheint; zudem waren ja (nach S. 98) wenigstens in der zweiten Geschichte diese Aussagen des Schutzgeistes bisweilen „so schwankend, daß es die Beobachter dünken wollte, als spiele eine satanische List die Rolle des Dämons und des Schutzgeistes." Selbst was wir in der zweiten unter den an-

gehängten älteren Geschichten lesen, daß der Dämon in der Besessenen nicht nur in dem Topfe, in welchem eine Frau ihr zu essen brachte, eine Spalte wahrnimmt, sondern auch anzugeben weiß, wo die Frau einen unzersprungenen Topf liegen hat (S. 106), ist nur dasselbe Fernsehen, wie es sich auch bei magnetischen Personen findet, und aus dem Zusammenfließen aller Sinne in ein, ebendeshalb erhöhtes, Gemeingefühl sich erklärt. Daß der Geist der Nonne mit dem Mädchen in Bibelsprüchen redete, die diesem bei seiner mangelhaften Schulbildung gar nicht im Gedächtniß waren (S. 24), begreift sich aus der größeren Intensität des Gedächtnisses, oder genauer des Selbstinnewerdens, welche sich auch in magnetischen Zuständen findet, wo es ist, als ob alle Falten des Innern sich entrollten, alle längst vernarbten Wunden wieder aufbrächen, alle vergangenen Berührungen wieder empfindlich würden. Scenen aus der frühsten Kindheit, welche sich für den gesunden Zustand längst verdunkelt haben, treten im somnambülen oft wieder in das hellste Licht: und warum nun nicht auch hier längst vergessene, aber doch einmal in das Gemüth aufgenommene Bibelsprüche? Darüber aber, daß das ungebildete Mädchen durchaus solche Sprüche von dem Geist zu vernehmen glaubte, welche auf dessen angebliche Lage paßten, kann ich mich unmöglich mit Hrn. Pfr. Gerber (S. 48 f.) wundern, wenn ich die Erhöhung des Gefühlslebens erwäge, welche in solchem Zustande, dessen Annäherung an den der Somnambülen aus dem Bisherigen ersichtlich ist, stattfindet, und auch in der Wahl solcher geistigen Arzneimittel, wie Bibelsprüche und Liederverse sind, wie sonst in der von leiblichen Arzneien, richtig leiten wird. Die Gedanken des Mädchens errathen, und wissen, was man außer der Krise mit ihr über ihn gesprochen hatte (S. 24 f.), konnte der Geist doch gewiß dann am leichtesten, wenn er nichts anders als eine Vermummung des eigenen Gemüths der Kranken war; und endlich das Lied „Jesus nimmt die Sünder an," von einem im Jahr 1756 gestorbenen Verf. gedichtet, und sofort dem würtemberg'schen Gesangbuch einverleibt, konnte dem Mädchen doch wohl eher, als

der vor 400 Jahren gestorbenen Nonne, die es gesprochen haben soll (S. 41), bekannt sein.

Demnächst ist nun das merkwürdig, daß die Dämonen aus dem Munde der Kranken, und ebenso in der Geschichte des Mädchens von O. der nur äußerlich erscheinende bessere Geist im angeblichen Gespräch mit ihr, ein Sündenbekenntniß abzulegen, und einen kurzen Lebensabriß zu entwerfen pflegten. Liegt hierin nicht eine Kenntniß von Dingen, welche die kranken Personen unmöglich durch sich selbst, sondern nur dann wissen konnten, wenn sie ihnen wirklich von jenen Dämonen an die Hand gegeben waren? Der Geist des Müllers z. B., ehe er die U. verließ, gab eine Reihe detaillirter Eröffnungen über seine früheren Lebensverhältnisse und Unthaten (S. 90—94), und zwar von der Art, daß ihre Wahrheit durch Erkundigungen geprüft werden konnte. Diese Erkundigungen wurden nach Hrn. Eschenmayer von einem unbefangenen Freunde an Ort und Stelle unternommen: aber die Ergebnisse waren von der Art, daß mehrere Aussagen unentschieden blieben, mehrere nur halbwahr, andere aber ganz wahr befunden wurden. Uebrigens könne, meint Hr. E., dieser Mangel nichts gegen die Wirklichkeit der Besitzung beweisen; denn wenn man auch die Meinung fassen wollte, daß eine fixe Idee oder Verstellung der Frau im Spiel gewesen sei, so würde sie gerade dann die Lebensumstände, welche ihr von dem Verstorbenen bekannt sein konnten, weit richtiger und unzweifelhafter angegeben haben; vielmehr sei das Falsche in jenen Angaben auf Rechnung der Lügenhaftigkeit des Dämons zu schreiben (S. 145 f.). Dies ist ein merkwürdiges Geständniß. Also theils konnte die Frau über manche Lebensumstände des Mannes auf natürliche Weise unterrichtet sein. Gewiß; da sie aus Einem Ort mit ihm war, sein anstößiges Leben, über welches ohne Zweifel im Dorfe viel gesprochen wurde, in die Zeit der ersten Jugendeindrücke, und sein Selbstmord in ihr achtzehntes Jahr fiel, wo sie bereits von den Umständen und Beweggründen desselben eine zusammenhängende Kunde bekommen und fassen konnte. Neben dem Richtigen aber, das sie auf natürlichem Wege wis-

sen konnte, enthielten ihre dämonischen Aussagen über die Verhältnisse jenes Mannes eingestandenermaßen auch manches Zweifelhafte und Unrichtige. Doch das soll von dem wohlunterrichteten Dämon absichtliche Lüge gewesen sein; denn gerade, wenn Alles nur fixe Idee oder Verstellung und Erdichtung des Weibes gewesen wäre, würde sie, meint Hr. E., das ihr Bekannte richtiger dargestellt haben. Allein von Verstellung spricht hier kein Verständiger; gegen die Voraussetzung einer fixen Idee aber, einer Verrückung, ist doch wohl nicht zu beweisen, daß die Kranke in diesem Falle richtiger würde gesprochen haben, und nicht ihre Angaben zum Theil zwar aus ihrer natürlichen Kenntniß der Umstände, zum Theil aber auch aus krankhafter Einbildung genommen haben könnte: sondern dieser Fall bleibt allerwenigstens gleich denkbar neben jenem andern.

Was diese Geisterwesen aus ihrem vergangenen Leben bekennen, ist namentlich Betrug, Trunkenheit, Unzucht, Abläugnen der Vaterschaft, Schlägereien und Mord, — Dinge, wie sie zwar einerseits unter der Klasse von Menschen, welcher sie angeblich im Leben angehörten, vorzukommen pflegen, andrerseits aber eben so gut von der zu krankhafter Production aufgeregten Phantasie der derselben Volksklasse angehörigen Kranken unbewußterweise fingirt werden konnten: so daß also auch hier eine Erklärung ohne Zuhülfenahme wirklicher Dämonen möglich ist. Doch, von demjenigen was in der ersten Geschichte die Geister über die Verhältnisse des Klosterlebens aus den Zeiten des Mittelalters angeben, glaubt auch Hr. Pf. Gerber (S. 48), daß es unmöglich das protestantische, unwissende, Bauermädchen aus seiner eigenen Phantasie geschöpft haben könne. Allein in der Kerner'schen Erzählung wenigstens findet sich von Anspielungen, die auf eine wirkliche Kenntniß der katholischen Zustände, so weit sie vergangen sind, hinwiesen, nichts; was sich findet, ist theils aus der protestantischen Vorstellung vom Klosterleben genommen, wie das Vorurtheil, das die Nonne (S. 34) zu widerlegen sucht, daß ihresgleichen nur von der Maria und vom Kreuzlein wissen; theils, wie das Verlangen, in dem benach-

barten katholischen Ort eine Messe um gutes Wetter lesen zu lassen u. dergl. (S. 28 ff.), von der Art, daß es aus der Kenntniß der noch gegenwärtigen Vorstellungen und Erzählungen der katholischen Nachbarn geschlossen sein kann; theils ist es nur aus der Denkweise des gemeinen Volks jeder Zeit geschöpft. Aber die Geister dieser Besessenen, meint Gerber (S. 48. 50), sind so bestimmte Charakterbilder, in ihrer Schilderung und ihren Aeußerungen herrscht eine solche Naturwahrheit und Consequenz, daß sich nicht voraussetzen läßt, Personen von so wenig Geistesanlagen und Bildung können dies alles erdichtet haben; insbesondere ist nach ihm unerklärbar, wie das Mädchen von O. zuletzt noch gar die Rolle jenes ruchlosen Mönchs, der ihren natürlichen Gesinnungen und ihrem Ideenkreise (?) so ganz fremd war, in Ton und Sprache so richtig spielen konnte, als es nur ein Dichter und geübter Schauspieler vermocht hätte. Ref. verwundert sich hier nur, daß ad vocem Dichter dem Hrn. G. nicht der „versteckte Poet" eingefallen ist, von welchem Schubert in seiner Symbolik des Traumes so seltsame Dinge zu erzählen weiß. Der Visionär, der mit einer fixen Idee Behaftete, ist auch ein Dichter, nur ein unwillkürlicher, instinktmäßiger, aber eben deswegen oft selbst noch consequenter in seinen Productionen, als wer mit Bewußtsein Dichter ist. Allerdings kann man nichts Naturgetreueres und Naiveres lesen, als die Reden des Mönchs mit dem Mädchen, wenn er ihr auf der Wiese und sonst erscheint (S. 26 ff.): aber natürlich sind die dort aufgetragenen Farben doch nicht sowohl für einen Mönch, als vielmehr für die kranke Phantasie einer Bäuerin. Daß von der Geschichte mit dem Hasen in Thüringenthal, welche sich in Chroniken findet, und z. B. auch von Magenau in seinen schwäbischen Romanzen bearbeitet worden ist, das Mädchen wach nichts gehört haben könne, läßt sich schwerlich so bestimmt als Hr. Gerber (S. 71) thut, behaupten, wenn man nur gehörig unterscheidet zwischen dem, was einem wachend noch immer im Gedächtniß ist, und was man nur einmal gehört, aber wieder aus der Erinnerung verloren hat. Denn irgend einmal gehört haben konnte sie doch von jener

Volkssage gar leicht, wie die U. von dem Umstand, daß ihr Bruder als Knabe einmal dem X., von welchem sie hernach besessen war, Zuckerbirnen gestohlen habe (S. 74); aber Beide hatten wohl Beides längst wieder vergessen, und nur ihr dem magnetischen ähnlicher Zustand frischte die Erinnerung in ihnen auf, welche sie dann nach der Eigenthümlichkeit ihres Wahnes einem Geist in den Mund legten. Denn das Merkmal des Somnambulistischen müssen wir dem Bisherigen zufolge der früheren Bezeichnung des Zustandes dieser Personen als einer mit convulsivischen Paroxysmen verbundenen Verrücktheit hinzufügen, wie auch Kerner denselben richtig als einen kakodämonisch=magnetischen bezeichnet. Aus einem solchen ließe sich dann wohl auch das erklären, daß (nach S. 78) die Besessene, wenn eine zu exorcistischer Einwirkung fähige Person mit festem Willen Befehle in lateinischer Sprache an sie richtete (z. B. agitetur caput), sie diesen so gut, wie deutsch gesprochenen, Folge leistete; eine Beobachtung, die auch bei den Gaßner'schen Kuren gemacht worden ist. Sollte denn nun der Geist des Müllers, der sie damals besessen hielt, Latein verstanden haben? und wollen wir nicht viel lieber sagen, die Kranke habe, wie ja von Somnambülen bekannt genug ist, im Anfall eine Empfindung von dem gehabt, was im Gemüth des Andern vor sich ging? eine Voraussetzung, mittelst welcher sich auch ihre Kenntniß der Geschichte vom Hasen und den Birnen selbst für den Fall erklärt, daß ihr beide früher unbekannt gewesen.

Ob dasjenige, was Kerner von dem Geist eines ihm wohlbekannt, der Frau aber durchaus unbekannt gewesenen Verstorbenen sagt, welcher die U. in der Art besessen hatte, daß sich in der Krise ihre Gesichtszüge ganz in die seinigen verwandelten, und der auch Einzelheiten aus seinem Leben angegeben haben soll, von welchen die Kranke unmöglich etwas wissen konnte, — ob dieß über die Erklärbarkeit aus dem im Bisherigen festgehaltenen Gesichtspunkt hinausgehe, läßt sich nicht bestimmen, weil K. hierüber nichts Näheres angegeben hat (S. 99). Folgender Umstand aber verdient noch besondere Rücksicht. Der erste Ton,

welchen das Mädchen von O. von dem Geist der Nonne vernahm, kam aus einer Ecke des Stalls, wo ihr hierauf auch die Geistin zuerst erschien (S. 22 f.). In dieser Ecke ruhte ihr väterliches Haus auf dem Rest einer alten Mauer von festerer Bauart als das übrige. Im Augenblick, als später dieses Mauerstück niedergerissen wurde, hörte der dämonische Zustand des Mädchens für immer auf (S. 45), und bei Wegräumung des Schuttes fand man daselbst ein brunnenähnliches Loch, in welchem sich menschliche Knochen, auch von Kindern, befanden (S. 46). In ein gemauertes Loch aber, hatte der Mönch bekannt, die von ihm gemordeten Kinder, Weiber und Klosterbrüder geworfen zu haben (S. 44). Sollte dies Zusammentreffen bloser Zufall gewesen sein? Oder sollte man annehmen dürfen, daß die hier vergrabenen Menschenknochen es waren, von welchen auf das Mädchen eine Einwirkung ausging, die nicht, wie dies auch sonst oft genug beobachtet worden ist, nur unbestimmtes Uebelbefinden hervorbrachte, sondern sich in bestimmten Bildern von Personen und Handlungen verkörperte?

Doch neben den Wahrnehmungen haben wir oben auch gewisse Erscheinungen in der Außenwelt aufgeführt, welche als angebliche Wirkungen der Dämonen in diesen Geschichten vorkommen, und es fragt sich nun schließlich noch, ob sich auch diese aus dem aufgestellten Begriff eines solchen Zustandes, sofern er etwa noch mit einigen Merkmalen vermehrt würde, ableiten lassen? Zu diesen Wirkungen in der Außenwelt rechnen wir die Erscheinungen am eigenen Körper der kranken Personen natürlich nicht, zumal diese, wie z. B. das Wüthen gegen sich selbst, das Umdrehen des Löffels vor dem Munde beim Essen u. dgl. sich auch sonst als Symptome des Wahnsinns finden; und selbst die Ohrfeige, welche das Mädchen von O. von dem angeblichen Geist erhielt, ließe sich ebenso erklären, ungeachtet in Folge derselben ihre Haube an die Wand geflogen sein soll (S. 21). Ebensowenig Schwierigkeit machen die vermeintlich gespenstigen Thiere, welche dem Mädchen erschienen; denn die einen waren nur ihr sichtbar, haben also keinen Anspruch, für etwas Anders,

als für Visionen gehalten zu werden; wenn aber von dem Biß einer auch Andern wahrnehmbaren Katze einmal die Spuren der Zähne im Fuße des Mädchens sichtbar waren (S. 21): nun so wird es wohl eine natürliche Katze gewesen sein.

Aber es fanden einmal, heißt es in der Geschichte desselben Mädchens (S. 30), sie und ihre Schwester im Stalle ein kleines Säckchen mit 11 Gulden. Es war unerklärlich, wie das Geld dahin gekommen; denn den Leuten im Hause fehlte es nicht, und kein andrer Mensch wollte sich dazu melden. Da kam der schwarze Geist und sagte zu dem Mädchen: das gehört dir, Magdalene, und ist für die Ohrfeige, die ich dir einmal im Stalle gab. Das Geld habe ich einem Herrn in H. genommen, der an diesem Tage um 6 Carolin betrogen hat. — So sehr man Hrn. Gerber Recht geben muß, wenn er anführt (S. 67 f.), daß weder das Mädchen noch der Vater sich auf eigene Kosten diesen seltsamen Spaß gemacht haben werden, zumal das Geld nach einer Weisung der Nonne zu wohlthätigen Zwecken verwendet wurde: so wenig läßt sich mit ihm auch das schlechthin verwerfen, daß das Geld entweder schon länger unbemerkt dagelegen haben könne, oder daß vielleicht ein ungetreuer Hausgenosse, Nachbar, u. dgl. es an jener Stelle in der Eile niedergelegt habe, um das gestohlne Gut bei Gelegenheit wieder zu sich zu nehmen. Daß einen so auffallenden Anblick das Mädchen sogleich mit ihrem dämonischen Wahn in Verbindung brachte, wäre dann ohne weitere Schwierigkeit. — Ob es die übernatürliche Einwirkung des neckisch-hülfreichen Mönchsgespenstes voraussetzt, daß die Sense des Mädchens beim Mähen einen ganzen Tag hindurch ohne Anwendung des Wetzsteins scharf blieb (S. 28), mögen Sachkundigere entscheiden; so wie das Gleiche in Bezug auf das Wegbleiben der Fliegen von dem Mädchen während eines ganzen Tages auf sich beruhen mag.

Daß die neugekaufte Kuh mehrmals an andern Stellen des Stalles sich angebunden fand, als wohin man sie gestellt hatte; daß die Schwänze der drei Kühe im Stalle öfters kunstreich geflochten, und unter einander verknüpft gefunden wurden (S. 21),

schmeckt freilich ziemlich stark nach der bekannten Dorf- und Stall-Mythologie; oder könnte man die Kranke selbst als Urheberin des Spuks in Verdacht haben. Doch sagt Hr. Gerber, daß seiner Erkundigung zufolge er auch vorfiel, während das Mädchen bei den andern Hausgenossen in der Wohnstube war (S. 66 f.) — und Gerber ist ein ehrenwerther Mann. Aehnliches steht nach ihm der Voraussetzung, daß sie selbst in einem Anfall von Deliriren die Urheberin davon gewesen, bei den mehreren Brandfällen im väterlichen Hause (S. 22), welche angeblich der schwarze Geist herbeigeführt haben soll, entgegen. Aber hier behauptet Hr. G. offenbar mehr, als wofür er einstehen kann. Nicht in demselben Hause, ja nicht einmal in dem gleichen Orte mit dem Mädchen wohnhaft, wie kann er für jeden Gang stehen, den sie aus dem Wohnzimmer that? ja wie konnten dies auch ihre Eltern und Angehörigen selbst, vielbeschäftigte Bauersleute, und die ohne Zweifel vor Gerber's Frage durch keinen Verdacht gegen die Tochter veranlaßt waren, sie genauer zu beobachten? Nun aber kommt überdieß in Betreff der Brandfälle das in Betracht, daß bei entwicklungskranken Mädchen, — und damit hing der Zustand unsrer Patientin jedenfalls zusammen — eine eigenthümliche Lust, Feuer anzulegen, auch sonst schon ist beobachtet worden. Auf das Schwänzeflechten aber wirft das ein überraschendes Licht, was mir ein Freund als Augenzeuge erzählte. Er traf mit dem Mädchen, an einem andern als ihrem Heimathorte, einmal zusammen; sie war eben in ihrem Anfall, und ihre Haare hingen aufgelöst herunter; plötzlich faßt sie dieselben: und ohne Kamm, mit den blosen Fingern, hat sie sich in wenigen Minuten den künstlichsten Zopf geflochten. Wo solche Indicien zusammentreffen, sollte uns da ein Zeugniß, das bezeugen will, was es gar nicht wissen kann, von der Vermuthung zurückhalten, daß in einem eigenthümlichen Delirium die Kranke dem schwarzen Geist, mit dem sie sich auch sonst verwechselte, selbst die Hand geliehen habe? Aber das Taschentuch des Mädchens, in welches der Geist der Nonne bei seinem Abschied, so daß das Mädchen es glimmen sah, Löcher, wie von einer Hand

mit fünf Fingern, einbrannte, die übrigens keinen Brandgeruch von sich gegeben haben sollen (S. 41)? Hr. Gerber hat diese merkwürdige Reliquie, am Tage nachdem die Spuren eingebrannt worden waren, selbst gesehen (S. 45 f.): sollen wir nun erwiedern, auch wir haben schon Nägel vom heiligen Kreuze gesehen, nur seien wir nicht dabeigewesen, wie sie ausgezogen worden? oder sollen wir das in unsern Nutzen verwenden, was in einer Anmerkung zu S. 42, welche, der Chiffre nach zu urtheilen, von Hrn. v. Meyer herrührt, gesagt wird, das Versengen jenes Schnupftuchs sei die Aeußerung eines elektrischen Feuers gewesen, das mit dem magnetischen Nervenfluidum, diesem Seelenvehikel, identisch und eine seiner verschiedenen Darstellungen sei? Darunter ist nämlich vom Urheber der Bemerkung zwar der Nervengeist verstanden, welchen die abgeschiedene Seele der Nonne noch an sich gehabt habe: aber was hindert uns, es von demjenigen zu verstehen, welchen nach des Verfassers System auch das lebende Mädchen an sich hatte? Nur freilich mögen wir in unsrer Ansicht mit dieser unbekannten Größe, diesem deus ex machina, was der Nervengeist bis jetzt noch eben so sehr, als die angeblichen Geister, ist, nicht rechnen; doch sehen wir nur zu, was denn eigentlich hier der Thatbestand ist. Etwa, daß das Taschentuch in Gegenwart uneingenommener Zeugen ohne sichtbare Ursache zu brennen anfing? Nein; nur dies, daß ein dämonisch-krankes Mädchen ein verbranntes Taschentuch mit der Angabe vorzeigte, sein Versengtwerden durch einen Geist mitangesehen zu haben; von sonstigen Augenzeugen bei'm Brennen des Tuchs wird nichts gemeldet. Dies aber, wie leicht führt es sich auf die obige Erklärung der Brandstiftungen zurück, ohne daß wir damit das Mädchen oder die Ihrigen zu Betrügern zu machen, aber auch ohne daß wir Geister zu Hülfe zu nehmen nöthig hätten; womit diese sämmtlichen Krankengeschichten dem Gebiete des Natürlichen zurückgegeben sind, dem die Berichterstatter sie gern entziehen möchten.

VII.

Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiete der Natur, durch eine Reihe von Zeugen gerichtlich bestätigt und den Naturforschern zum Bedenken mitgetheilt von Dr. **Justinus Kerner**, Oberamtsarzt zu Weinsberg. Stuttgart und Tübingen 1836. Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

[1836.]

Konnte man sich in Folge des so eben erschienenen Werkes von Wirth*) freuen, das finstere Labyrinth der magnetischen Zustände sammt der vermeintlichen Geisterwelt endlich an allen Hauptpunkten so glücklich beleuchtet zu sehen, daß auch auf die abgelegensten und dunkelsten Partien wenigstens ein dämmernder Schimmer fällt; so öffnet uns hier Hr. Dr. Kerner mit Einem Male ein neues Gemach, in welchem noch die vollständigste Finsterniß herrscht, und jedes Licht, das wir an der Wirth'schen Beleuchtung anzünden, und in dasselbe bringen wollen, immer wieder erlöscht. Dieses Zusammentreffen könnte den im Interesse der Theorie stehenden verdrießen: doch nur mit Unrecht; die Theorie ist in keinem gegebenen Zeitpunkte für sich schon die volle Wahrheit und Realität: der Ueberschuß des Factischen, Empirischen, über jene gehört mit dazu, und gerade darauf beruht das Leben der Wissenschaft, daß die Empirie, wenn die Theorie eben meint, sie eingeholt

---

*) Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus. Leipzig und Stuttgart 1836. J. Scheible's Verlagsexpedition.

zu haben, doch sogleich wieder einen Vorsprung vor dieser, und diese damit eine neue Aufgabe, gewinnt. Aus diesem Gesichtspunkt heißen wir diese Kerner'sche Schrift, wie jene Wirth'sche, willkommen und schicken uns vorerst an, eine Vorstellung von ihrem Inhalte zu geben.

Im oberamtsgerichtlichen Gefängnisse zu Weinsberg befand sich vom Herbst vorigen Jahres bis in den Anfang des jetzigen herein, Elisabeth Eßlinger, eine Bäuerin von 39 Jahren, Wittwe, ungebildet, doch von gesundem natürlichen Verstande, im Untersuchungsarrest. Bald nach ihrer Verhaftung gab sie dem Gerichte an, allnächtlich von einem Geiste besucht zu werden: und so knüpfte sich, indem der Bezirksrichter den Arzt (Dr. Kerner) beizog, eine Reihe von Beobachtungen an, welche wir in drei oder vier Hauptmassen sondern können; indem nämlich erstlich die Mitbewohner des Gefängnisses, und zwar theils die weiblichen Strafgefangenen, sammt der Frau und Nichte des Gerichtsdieners, im Zimmer der E., theils die männlichen Gefangenen und der Gerichtsdiener in andern Zimmern; zweitens eine Reihe gebildeter und selbst wissenschaftlicher Männer, die sich zum Behuf der Beobachtung in das Gefängniß begaben; endlich sogar nicht wenige Personen außerhalb des Gefängnisses und sogar außerhalb Weinsbergs ganz eigenthümliche Wahrnehmungen gemacht haben wollen. Alle diese Angaben hat der Herr Herausgeber in protokollarischer Form, meist mit Namensunterschrift der Zeugen, eingeführt.

Die Aussagen der in demselben Gefängnißzimmer mit der E. befindlichen Weiber nun (S. 17—87) laufen auf Folgendes hinaus. Gewöhnlich schon in den ersten Stunden der Nacht wollen sie im Zimmer und auf dem anstoßenden, verschlossenen Gange, während die Eßlinger zu Bette lag, Töne gehört haben, welche vom Rauschen eines Papiers oder einer Steifleinwand, vom Schlürfen wie in Socken, vom Werfen wie mit Sand oder Schrot, vom Klirren der Fenster — bis zum heftigen Rütteln der eisernen Gefängnißgitter, scheinbarem

Auf- und Zuschlagen der Fenster und Thüren, Hinundherwerfen der Gegenstände im Zimmer, zum erschütternden Tone eines fallenden schweren Körpers oder Schusses, stiegen. Dabei war den Weibern, ihrer Angabe zufolge, übrigens zu verschiedenen Zeiten und je nach der Persönlichkeit der einzelnen in sehr verschiedenen Graden der Deutlichkeit, auch etwas sichtbar. Was so ziemlich alle gesehen haben wollen, ist eine schwefelgelbe, ungefähr mannshohe Helle, welche durch ein Fenster vom Gange her in's Zimmer schwebte, und sich der E., bisweilen auch den übrigen, näherte; einigemale erschien diese Helle als eine Menge flimmernder Sternchen, und etliche der Weibspersonen wollten sogar eine menschliche Figur in derselben erblickt haben. Wenn die Erscheinung auf sie zukam, so fühlten diese Personen ein Wehen, wie von einer Zugluft; war sie ihnen nahe, so hatten sie im Gesichte die Empfindung wie von Ameisenlaufen (einige wollten sogar wirkliche Berührung und Druck, Ziehen an der Bettdecke u. dergl. empfunden haben), wobei sich zugleich ein unerträglicher Modergeruch verbreitete, der mit dem Weichen der Erscheinung sich wieder verlor. Auch Töne der Stimme wollen mehrere dieser Weiber von der Gestalt vernommen haben: es sollen theils Seufzer gewesen sein, theils wildes, thierisches Schreien, theils aber auch wirkliche Worte, hohl und rauh gesprochen, und wenig verständlich oder behaltbar; nur einzelne Wörter, wie: betet! oder, wenn dies geschehen war: vergelt's Gott! wußten sie noch anzugeben.

Hierauf (S. 87 — 106) folgen die Aussagen der Männer, welche in einem benachbarten Gefängnißzimmer eingeschlossen waren. Diese vernahmen in verschiedenen Nächten in dem Gange, der an ihrem Local vorüber zu dem der E. führte, meistens zuerst einen oder mehrere starke Schläge und Knalle; hierauf bewegte sich etwas, wie ein sausender, schwirrender Wind, oft auch wie Trommelschlagen, durch den Gang, in der Richtung des Behältnisses der E., dessen Thüre sofort geöffnet, und wieder zugeschlagen zu werden schien, und von

wo etwa nach einer Stunde die gleichen Töne sich durch den Gang zurückzubewegen schienen. Einer der männlichen Strafgefangenen will auch eine weiße Gestalt gesehen, und, mit seinem Genossen, einige verständliche Worte von ihr vernommen haben.

Von größerm Belange sind nun aber die Beobachtungen, welche gebildete und wissenschaftliche Männer, wie der Oberamtsrichter, ein Professor der Mathematik und Physik, mehrere Rechtsgelehrte und Aerzte, die sich nächtlich in das Zimmer der E. begaben, gemacht haben (S. 19—23. 111—147). Auch ihnen waren, mit Ausnahme des Sprechens, dieselben Töne hörbar: bald sanftere, welche sie mit dem Klingen von Glasglocken, oder wirklichem Läuten, mit dem Flügelschlage von Vögeln, dem Fallen von Tropfen in das Wasser, und besonders mit der Entladung elektrischer Flaschen verglichen; bald stärkere, wie wenn ein Wagen vorführe, die Fenster zerschlagen, die Eisenstäbe des Gitters gerüttelt würden, und die Balken der Gefängnißdecke herabfallen müßten. Auch sie empfanden den kalten Luftzug, und rochen den abwechslungsweise entstehenden und wieder verschwindenden Modergeruch; von einer körperlichen Berührung aber machten sie keine sichere Erfahrung. Eine bestimmte menschliche Gestalt wurde diesen Männern nicht sichtbar; wohl aber eine Helle, bald an dem auf den Gefängnißgang führenden Fenster, bald durch die Ritzen der Thüre im Gange, bald auch im Zimmer selbst an verschiedenen Stellen. Diese beschreibt ein Beobachter als einen dichten grauen Nebel, welcher sich eine Zeit lang über das Lager der E. ausbreitete; andere als eine schwefelgelbe Helle, ohne bestimmte Umrisse, mehr phosphorescirend als strahlend, welche da und dort an Fenstern, Thüren, Wänden, sichtbar war, einmal auch einen der Anwesenden beleuchtete, übrigens jedesmal mit dem Anzünden eines Lichtes verschwand.

Doch nicht auf das Gefängniß, nicht einmal auf das Städtchen Weinsberg, beschränkten sich diese eigenthümlichen Erscheinungen: auch in andern Häusern und an andern Orten

wurden sie wahrgenommen (S. 148—188). Nicht blos wurde der Gerichtsdiener in seiner zum Gefängnißhause gehörigen Wohnung Nachts durch eine Berührung am Arme, welche blaue Flecken zurückließ, geweckt, und fand Thüren, die er Abends verschlossen hatte, Morgens offen; nicht nur vernahm man im Hause des Gerichtsactuars, des Dr. Kerner, und in andern, eigenthümliche Töne, und sah jene Helle: sondern auch in dem eine Stunde weit entlegenen Heilbronn wollen besonnene und gebildete Männer die bekannten Töne, sammt dem Anblasen und dem Leichengeruche, wahrgenommen haben.

Fragt es sich nun um eine Erklärung dieser sonderbaren Phänomene: so gab die Person selbst, an welcher sie hafteten, als wirkende Ursache derselben den abgeschiedenen Geist eines Priesters aus dem funfzehnten Jahrhundert an, welcher, hauptsächlich durch die Schuld einer Vermögensveruntreuung am Seligwerden verhindert, von ihr Gebet und Erlösung verlange (S. 1—17), und welchen sie nach ihrer Entlassung aus dem Gefängniß wirklich in einer Winternacht auf freiem Felde unter auffallenden Erscheinungen erlöst haben will (S. 205—211). Gehen wir den Hrn. Herausgeber um sein Urtheil hierüber an: so erklärt er, „es sei nicht davon die Rede, den Lesern den Glauben, als seien diese Phänomene nichts Anderes, als ein Hereinragen Verstorbener in dieses Leben, aufzwingen zu wollen: sondern nur davon, die Existenz dieser Phänomene, als wirklicher, objectiver Realitäten in der Natur, durch geschehene Beobachtung zu behaupten, — von Phänomenen, welche aus der Natur eben so wenig weg zu rationalisiren seien, als der Ring des Saturn, der auch für erlogen gehalten worden wäre, hätte man ihn nicht ad oculos demonstriren gelernt. Nur endliche Anerkennung dieser Phänomene fordere er: den Namen derselben stelle er jedem Forscher frei, und wolle keineswegs behaupten, daß wir bei fernerer Beobachtung nicht noch auf andere Erklärungen kommen könnten, als auf die durch Einwirkung Verstorbener; ob er gleich (setzt er hinzu) derzeit keine genügendere Auslegung jener Phänomene wisse“

(Vorr. S. VII. ff.). — Brav, Herr Doctor, liberal! und so dürfen wir denn diesmal mit Ihrer eigenen Erlaubniß Ihrem Phänomen die verschiedenen, wie Sie's nennen, rationalistischen, Röcke anprobiren, und, passen diese nicht, dasselbe entweder, wie Sie für Sich thun, in den gespenstigen Mantel hüllen, oder, was wir immerhin vorziehen würden, es einstweilen ohne Rock herumgehen lassen, bis unsre Naturforscher einen angemessenen zu Stande gebracht haben werden.

Da wir es in dieser Geschichte mit einer Delinquentin zu thun haben, welche wegen betrügerischer Schatzgräberhändel, in die sie sich eingelassen, im Gefängniß war (S. XVI.): so liegt diesmal der Verdacht eines von derselben gespielten Betruges so nahe, daß selbst solche, welche sonst diese Erklärungsweise ähnlicher Erscheinungen als oberflächlich von der Hand weisen, wie Wirth in seiner oben erwähnten Schrift (S. 296 ff.), sie hier in Anwendung bringen zu müssen glauben. Antrieb zu einem Betruge dieser Art konnte für das Weib in der Hoffnung liegen, mit Hilfe der Geisterglaubigen in Weinsberg den Richter von der Realität der Erscheinung, durch welche sie angeblich zu ihren schatzgräberischen Versuchen veranlaßt worden war, zu überzeugen, und dadurch ihr Urtheil zu erleichtern; auch manchen kleinen Gewinn durch Geschenke konnte sie zu machen hoffen, und überhaupt in der beliebten Rolle einer Seherin sich gefallen. Einiges Geschick aber in dergleichen Spiegelfechtereien konnte sie in ihrer früheren Verbindung mit Schatzgräbern und Geisterbannern sich erworben haben. Was nun die Möglichkeit betrifft, die einzelnen beobachteten Phänomene von dieser Voraussetzung aus zu erklären: so konnte das Sandwerfen von der E. mit natürlichem Sande geschehen, da nicht nur ein ungünstiger Beobachter Sandhäufchen im Zimmer gefunden haben will (Wirth, S. 297), sondern selbst ein günstiger zugibt, daß vom Reinigen des Bodens Sand im Zimmer gewesen (bei Kerner, S. 130); freilich mußte sie gut zielen in der Finsterniß, daß sie niemals einen der Anwesenden traf (S. 120. 126). Das Klirren des Fensters über ihrem

Lager konnte sie, während die Beobachter schliefen — sie wachten ja mehrmals davon auf — selbst hervorbringen; freilich trat es auch ein, während sie wachten, und überdies soll es so heftig gewesen sein, daß, wäre es durch natürliche Erschütterung geschehen, die Fenster in Scherben gegangen sein würden. In Betreff der knisternden, pfeifenden u. a. Töne mag man etwa an das kreischende Rädchen am obern Fenster denken, welches durch eine zum Bette der Delinquentin herablaufende Schnur bewegt werden konnte (S. XII. f.); so wie an den unabsichtlichen Dienst, welchen der Wind und manche Thiere, wie Mäuse u. drgl., leisten mochten. Endlich selbst zur Erklärung des Verwesungsgeruchs ließe sich der Umstand benutzen, daß bei dem Gefängniß ein Weiher von sehr übler Ausdünstung liegt, welche, bei Nacht verstärkt, durch die auf- und zugeschlagenen Fenster abwechselnd eindringen und sich wieder verlieren konnte; freilich fielen die Beobachtungen größtentheils in den Winter, wo der Weiher die meiste Zeit überfroren war. Aber die Lichterscheinung im Gefängniß? soll denn das Weib eine Blendlaterne besessen haben? oder kam ihr der Mondschein zu Hilfe? Dieser könnte vielleicht durch das in der Gefängnißdecke angebrachte Fenster jenen mit Hrn. Dr. Kerner anwesenden Beobachter erhellt haben (S. 140); doch es soll ja in jener Nacht der Himmel trübe und der Mond nicht sichtbar gewesen sein. In keinem Falle kann er es gewesen sein, der die Fenster an den Seiten des Gefängnisses, welche nicht unmittelbar in's Freie, sondern in einen verschlossenen Gang gehen, erleuchtete; ferner die Töne an dem von dem Bette der E. entfernten Fenster und im Gange konnte unmöglich sie selbst hervorbringen. Hiezu müßte sie Gehülfen ihres Betrugs gehabt haben. Diese könnten, da das Gefängnißzimmer von allen Seiten durch einen Gang umgeben ist, zu welchem der Gefängnißwärter den Schlüssel hat, nur in dessen Familie und Dienerschaft gesucht werden. Daß diese Leute, wenn sie wollten, auf dem Gange lärmen, von demselben aus die Gefängnißfenster beleuchten, und durch dieselben

den Schein auch an andre Stellen des Zimmers werfen konnten, läßt sich um so weniger bestreiten, als die Beobachter sich in die Zimmer verschließen ließen, also die auf dem Gange Spukenden nicht überraschen, durch die vergitterten Fenster aber nur unvollkommen sehen konnten. Auch gedenkt die Gefängnißwärterin, wenn man sie befragt (Ref. war an Ort und Stelle), der Erscheinungen mit einer Vorliebe, welche man verdächtig finden könnte, wenn sie nicht eher naiv genannt werden müßte. Aber was in aller Welt sollte denn diese, sonst als rechtlich bekannten, Leute bewogen haben, der verhafteten Betrügerin auf so gefährliche Weise an die Hand zu gehen? Etwa die Hoffnung auf Antheil an dem zu findenden Schatze, die sie ihnen machte? Allein, machte sie zur Bedingung, daß sie ihr betrügen helfen sollten: so konnten sie kein Vertrauen zu ihr fassen. Oder wollten sie dem Bezirksrichter, ihrem Vorgesetzten, einen Gefallen erweisen? Der ist kein so entschiedener Liebhaber von Geistergeschichten. Aber dem Dr. Kerner? Was ging der den Gefängnißwärter an? Oder hofften sie von den Beobachtern, die im Kerker übernachteten, Gewinn? Dabei hätten sie doch allzu Vieles auf's Spiel gesetzt. Und wenn die mitgefangenen Weiber zum Theil sogar eine menschliche Gestalt in jener Helle erblickt, und menschliche Worte von ihr vernommen zu haben versichern: sollen auch sie im Interesse und Sold jener Verhafteten gewesen sein, und ihr geholfen haben, Andere zu täuschen? Nein; aber sich selbst können sie getäuscht haben, selbst in der Täuschung befangen gewesen sein.

Die Annahme einer Selbsttäuschung liegt bei vielen Stücken dieser Erzählung äußerst nahe. Wenn die Männer nur eine unbestimmte Helle, die Weiber eine Menschengestalt sahen; wenn die gebildeten Beobachter nur unarticulirte Töne hörten, wo die Mitgefangenen Worte zu vernehmen glaubten: ist es nicht klar, daß die Einen Furcht und Aberglaube mehr sehen und hören ließ, als wirklich wahrzunehmen war? Hieher sind wohl auch die angeblichen Erscheinungen in andern Häu-

sern und Orten zu rechnen, auf welche Hr. Dr. K. gewiß zu viel Gewicht legt. Die Leute wußten von dem Spuke, waren zum Theil selbst im Gefängniß gewesen; die Nacht ist feinhörend und furchtsam: kein Wunder, daß sie jedes seltsamere Geräusch, jeden Luftzug, auf die Erscheinung bezogen. Auch bei den gebildeten Beobachtern im Gefängniß selbst kann Sinnentäuschung mituntergelaufen sein. In einem finstern Zimmer, besonders beim Erwachen, wie oft stellen sich da dem Auge trügerische Lichtbilder dar; wie leicht konnte den Beobachtern, wenn sie nach dem oberen Fensterchen gesehen hatten, das Bild davon auch an andern Stellen des dunkeln Zimmers erscheinen? (s. Göthe's Farbenlehre). Und die Töne — angenommen, daß einige von der Delinquentin hervorgebracht waren — so konnten andre, wie das vermeintliche Läuten, Gehörstäuschungen sein; noch andre aber, wie das scheinbare Fahren eines Wagens, von einem wirklichen Wagen herrühren, der auf der Straße fuhr. Doch auch über die Annahme einer blosen, gewöhnlichen, Selbsttäuschung geht die genaue Beschreibung hinaus, welche ein des absichtlichen Betrugs durchaus nicht verdächtiges Mädchen von der Menschengestalt der Erscheinung machte; ebenso die Behauptung der Gefängnißwärterin, jedesmal einige Augenblicke vorher gewußt zu haben, was der Geist hierauf sprach.

Die Letztere, wenn wir an der Wahrhaftigkeit der Aussage nicht zweifeln, erinnert auffallend an einen magnetischen Rapport. Die Gefängnißwärterin, obwohl nicht eigentlich magnetisch, doch ganz von dem Aussehen, wie es Kerner sonst an visionären Personen beschreibt, konnte sympathetisch an der Vision der E. theilnehmen, und so gestaltete sich ihr, was sie vernahm, zunächst zur inneren Empfindung, hierauf erst zur äußeren Anschauung. Auch bei der E. selbst weisen die Scheinfiguren Lebender, welche der Geist oft mit in das Gefängniß gebracht haben soll — eine Angabe, an deren Wahrheit wir nicht zweifeln möchten — auf etwas Visionäres hin. Selbst bei entfernten Personen, namentlich Frauen, die aber

einmal bei ihr im Gefängniß gewesen waren, möchte das plötzliche Erwachen bei Nacht, das Gelähmtsein aller Glieder, während sie die Erscheinung zu sehen glaubten, als eine Art von Ansteckung durch den Nervenzustand jener Gefangenen betrachtet werden. Aber sollen wir auch, was jene gebildeten Männer im Gefängniß wahrzunehmen glaubten, sofern es sich aus keinem der bisherigen Gesichtspunkte erklären läßt, sollen wir namentlich auch jenen, nach ihrer eigenen Angabe entsetzlichen, Lärm für blos subjectiven Wahn erklären? Nein; hier muß wohl etwas Objectives zum Grunde gelegen haben.

Die Beobachter selbst wissen für manche im Gefängniß vernommene Töne keine bessere Vergleichung, als mit der Entladung einer elektrischen Flasche; Hr. Dr. Seyffer hatte in Bezug auf die Helle, die ihn daselbst umleuchtete, die Vermuthung, ob sie nicht Ausfluß der Elektricität aus ihm selbst, da er sehr elektrisch, gewesen sein möge; das angebliche Rauschen, wie mit Papier, wäre dann das elektrische Knistern, wie es z. B. beim Laden der Elektrisirmaschine zu vernehmen ist; das Ameisenlaufen und Sichaufrichten der Haare bei Annäherung der Erscheinung gehörte ebendahin; selbst der Modergeruch könnte an den specifischen Geruch bei elektrischen Versuchen erinnern. Also animalische Elektricität müßte hier im Spiele gewesen sein; aber diese geht sonst nur wie bei Katzen, zum Hervorsprühen einzelner Funken, oder, wie bei einem Servius Tullius, zu einem Schein um Haupt und Körper her, fort, und bringt höchstens ein leises Knistern hervor: hier dagegen war der Schein von der Person entfernt, an Fenstern, Thüren, Wänden zu sehen, und das Geräusch an den Fenstern und auf dem Gange wäre nicht einmal durch die stärkste Elektrisirmaschine zu bewirken gewesen.

Keine der bisher versuchsweise angewandten Erklärungen reicht also für sich allein zu, und alle zusammenzunehmen, ist auch eine mißliche Sache, weil es ein seltsames Zusammentreffen voraussetzen würde, anzunehmen, daß sowohl absichtlicher Betrug, als Selbsttäuschung, sowohl magnetischer Rap-

port, als Elektricität, hier stattgefunden haben. Sprechen wir also ungescheut ein non liquet aus, und lassen die Entscheidung auf künftige Beobachtungen ausgesetzt. Stellt ja auch der Hr. Herausgeber seinem Berichte den Spruch voran, daß unser Wissen Stückwerk sei (Vorr. S. XXXI.), und dem ist es gewiß weit gemäßer, so wie wir, Stücke möglicher Erklärungen bis auf Weiteres zusammenzusetzen, als, wie er, durch die Berufung auf ein Gespenst, sogleich eine Erklärung aus Einem Stücke geben zu wollen.

VIII.

Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen, von **Dr. Johann Carl Passavant.** Zweite umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M. 1837. Verlag von H. L. Brönner.

[1838.]

Hier bietet ein auf dem Felde des thierischen Magnetismus längst angesehener Schriftsteller ein berühmt gewordenes Werk nach einer Reihe von Jahren in neuer, umgearbeiteter Gestalt dem Publicum dar. Der Verf. hat, was seit der Erscheinung der ersten Auflage, im Jahre 1821, in diesem Fache beobachtet und gedacht worden, zur Vervollkommnung seines Werkes benutzt; es hat an Reichthum des gewählten Materials, an Klarheit der Entwickelung, Bestimmtheit des Ausdrucks, entschieden gewonnen: ob es ihm eben so gelungen ist, im Vergleiche mit dem früheren, einen höheren Standpunkt der wissenschaftlichen Ansicht im Allgemeinen zu ersteigen, wird sich im Verfolge unserer Berichterstattung zeigen.

Jener superstitiösen Richtung, welcher der Magnetismus jetzt so oft dienen muß, zeigt sich der Herr Verf. gleich von vorne herein entschieden abhold. „Die Art — erklärt er in der Vorrede — wie die Erscheinungen des Lebensmagnetismus oft theoretisch und praktisch behandelt wurden, wie sie, statt ein Gegenstand ernster Untersuchung für Physiologen und Psychologen zu sein, als eine Nahrung der Neugierde und einer sentimentalen oder frömmelnden Geistesrichtung mißbraucht wurden, hätte mich dem Studium dieses Gegenstandes ganz entfremdet, wäre ich nicht wiederholt Zeuge der reinsten Formen des Hellsehens gewesen.“ Ebenso wenig aber, wie durch

jenes Hinüberziehen in das Gebiet der Empfindsamkeit oder des Aberglaubens, hoffte der Hr. Verf. durch ein Sichabschließen auf dem nur medicinischen Gebiete zum Verständniß jener Erscheinungen beizutragen, „sondern dadurch — sagt er — daß ich eine Zahl der verschiedensten Formen derselben zusammenstellte, und sie aus den allgemeinsten Gesetzen der Natur und des Geistes abzuleiten suchte." Denn, hatte er zuvor bemerkt, „wer Gelegenheit hatte, diese Thatsachen genau und öfter zu beobachten, dem drängt sich wohl die Ueberzeugung auf, daß dieselben mit den höchsten Kräften der menschlichen Seele im innigsten Zusammenhange stehen, und so mußte ich in die verschiedensten Doctrinen eingehen, und sowohl die zum Theil schwierigsten Lehren der Physik und Physiologie, als der Pneumatologie und Theologie berühren."

Diesem universellen Standpunkte gemäß geht der Herr Verf., um auf die eigenthümliche Kraft zu kommen, welche im animalischen Magnetismus wirksam ist, von den allgemeinen Naturkräften aus, und ist gleich hier darauf bedacht, den Gedanken einer todten, nur von außen bewegten Materie zu verbannen, dem trockenen Nebeneinanderstellen verschiedener Materien und Kräfte zu begegnen, statt dessen Alles was ist als Leben und Geist, alle Körper als Modificationen Einer ursprünglichen Materie, alle Naturkräfte als Specificationen Einer Urkraft zu begreifen. Von diesen allgemeinen Naturkräften sind auch die organischen Kräfte, zu deren Betrachtung der Hr. Verf. sofort schreitet (S. 13), nur Modificationen, nichts absolut Neues und Verschiedenes. Und auch hier, im Gebiete des Organischen, ist dem Hrn. Verf. nicht das Organ, das Glied, sondern die Kraft, der Trieb, dem dasselbe dient, das Erste und Hervorbringende. „Das Lebensprincip der thierischen Organismen — wird S. 50. bemerkt — bildet sich alle Organe. Nicht das Vorhandensein des Auges und Ohres ist die letzte Ursache des Sehens und Hörens, sondern der im lebendigen Keime des Thieres wirkende Trieb, mit der leuchtenden und tönenden Welt in Bezug

zu kommen, welcher zwar unbewußt, aber nach Zwecken thätig, sich Auge und Ohr bildet." So ist — nach S. 27. — „Empfindung schon vorhanden, wenn auch undeutlich, ehe noch ein eigenes Nervensystem besteht, und sich aus der noch indifferenten aber leicht differenzirbaren schleimigten Substanz der niederen Thiere herausgebildet hat." Ist so Empfindung und Thätigkeit vor dem Organe vorhanden, welches erst durch sie producirt wird: so wird sie, meint der Hr. Verf., auch wo sie sich ein Organ geschaffen hat, nicht durchaus an dasselbe gebunden sein. „Wo einmal ein Nervensystem vorhanden ist — so kommt Hr. Dr. P. auf die lebensmagnetische Kraft (S. 27) —, ist es, wenigstens im gesunden Zustande, das alleinige Substrat für die Empfindung und der alleinige Erreger der animalischen Bewegungen. Allein die Nerventhätigkeit vermag über ihr Organ hinauszuwirken. Statt ihre Wirkung am Nervenende, wo die Empfindung entsteht, zu beschließen, überschreitet sie diese Gränze, und übt unmittelbar einen Einfluß auf nähere und fernere Gegenstände aus. Dies ist wohl die natürlichste Erklärung aller lebensmagnetischen Erscheinungen."

Allerdings, wer dies einmal so unbeschränkt zugegeben, dem sind alle, auch die auffallendsten Thatsachen, welche in das Fach des Magnetismus einschlagen, leicht erklärlich: es fragt sich nur, ob jene Annahme selbst in solchem Umfange zuläßig ist; der Umstand, daß eine Hypothese zur Auflösung gewisser Probleme die bequemste scheint, beweist noch nichts für ihre Richtigkeit. Der Hr. Verf. hat daher, wie wir zum Theil schon gesehen haben, jene seine Grundvoraussetzung auch an und für sich annehmlich zu machen gesucht. Es gebe ja in gewissen Organismen Empfindung und Bewegung ohne Nerven: dies beweist aber nicht, daß auch, wo solche sind, ohne sie und über sie hinaus empfunden und gewirkt werden könne; wie die Imponderabilien, so werde wohl auch die ihnen analoge Nervenkraft in gewisse Entfernung wirken können: aber der Hr. Verf. warnt selbst davor, jene Analogie zwischen

der organischen Kraft und der des Lichtes, der Elektricität und drgl. nicht zur Identität zu machen (S. 15). Doch es werden aus dem Bereiche der organischen Natur selbst Thatsachen angeführt, welche eine solche Unabhängigkeit der Lebenskraft und Seelenthätigkeit vom Organe beweisen sollen.

Für's erste von dem Zustande ihrer eigenen nächsten Organe soll die Seele in der Art unabhängig sein, daß sie auch ohne dieselben eine Thätigkeit haben kann (S. 101), und dies soll durch die Erfahrung bewiesen werden, daß es „keinen Theil des Gehirns gebe, den man nicht, und in jedem Grade, zerstört gefunden, ohne daß die geistige Entwickelung irgend merklich davon gelitten hätte" (S. 28). Allein diese Worte, welche der Herr Verf. aus Abercromby anführt, sind hier täuschend angewendet. Jeder Theil des Gehirns ist schon verletzt gefunden worden, — nämlich der eine bei diesem Individuum, der andere bei jenem, ohne merkliche Seelenstörung: hiebei war also in keinem Individuum der Seele ihr ganzes Organ entrissen oder unbrauchbar gemacht, sondern in jedem nur theilweise; es beweist also nur, daß die Seele auch mit einem Theile ihres unmittelbaren Organs ausreichen, und diesen etwa für den zu Grunde gerichteten vicariren lassen könne: nicht aber, daß sie auch ganz ohne Organe zu wirken im Stande sei; um dies zu beweisen, müßte ein Fall von durchaus zerstörtem Gehirn ohne Seelenstörung angeführt sein, dergleichen keiner weder beigebracht, noch überhaupt bekannt ist. Auch bei dem jungen Hebert, der in Folge eines Stoßes an den Kopf das Gedächtniß verloren hatte, das er im magnetischen Schlafe, und zwar nur für die Dauer desselben, wieder erhielt (S. 100), ist von keiner Zerstörung der Masse des Gehirns, sondern nur von einer Lähmung seiner Thätigkeit die Rede, welche durch die Anwendung des Magnetismus sich momentan wieder hob.

Für's Andere, auch über den eigenen Organismus hinaus soll die Seele, die Lebenskraft überhaupt, „ohne materielle Vermittlung" wirken können (S. 23). Der erste Beweis hie-

für soll die Einwirkung der Mutter auf den Fötus sein (S. 22). Allein wie mag behauptet werden, daß dieser Zusammenhang, der zwar nicht durch Nerven und Gefäße geknüpft, wohl aber durch die Ernährung vermittelt ist, kein materieller sei? Eben so wenig beweist die Sympathie der beiden Siamesen, denn Zusammengewachsensein ist doch gewiß ein materieller Zusammenhang; schlagender wären in dieser Hinsicht die Beispiele gleichen Lebensverlaufs, gleichzeitiger Erkrankungen u. s. f. bei organisch getrennten Zwillingen (S. 23), wenn nicht auch sie ebensowohl die Erklärung aus — um mit Leibnitz zu reden — einer harmonia praestabilita als aus einem influxus physicus zuließen. Endlich werden noch ein paar Beispiele von Tauben beigebracht. Ein Paar Kropftauben, dem zum Ersatz der verlorenen Jungen eine junge Trommeltaube in's Nest gesetzt worden war, bekommt sofort wieder Junge, die nicht den Eltern, sondern dem Pflegekinde glichen; ein Paar Perückentauben brütet untergelegte Spießtaubeneier zu seinesgleichen um (S. 22): aber beidemale ist ja die materielle Vermittlung deutlich genug in der Ausdünstung vorhanden.

Bis jetzt also sind wir über die materielle Vermittlung in der That nicht hinausgekommen: sollten uns vielleicht die Fälle weiter helfen, wo mit dem Tode des Besitzers seine Uhr stille stand, sein Bildniß zur Erde fiel, oder von einem sterbenden Verwandten entfernte Verwandte eine Mahnung erhielten (S. 37)? Wenn die hiehergehörigen Fälle erst kritisch gesichtet sein werden, was sie bekanntlich sehr bedürfen, so wird es mit dem stehen bleibenden Reste sich wohl nicht anders verhalten, als mit dem Magnetisiren in die Ferne, welchem immer ein Magnetisiren in der Nähe, ein durch materielle Vermittlung geknüpfter Rapport, vorangegangen sein muß.

„Ob die Nervenwirkung an ein feines Substrat gebunden ist, welches die palpable Nervensubstanz durchströmt, oder ob ihr eine blose Thätigkeit zum Grunde liegt, welche im gewöhnlichen Falle eine Bewegung im Nerven erzeugt und die um-

gebenden Medien des Organismus zu Leitern machen kann; ob es mit andern Worten einen Nervenäther gibt, oder eine blose Nervenkraft, bleibt bei dieser Erklärung noch unentschieden; doch — setzt der Hr. Verf. hinzu — sprechen viele Thatsachen für die erste Ansicht" (S. 28), welcher daher Herr Passavant im Verlaufe seines Werks folgt. Erst durch diese weitere Vorstellung freilich erhält die besprochene Voraussetzung die gehörige Vorstellbarkeit und Anwendbarkeit. A wirkt auf das von ihm nicht unmittelbar berührte B; da zieht meine Vorstellung von A nach B eine Linie; diese Linie kann aber, weil sie die Richtung einer Wirksamkeit bezeichnet, nicht ein leeres Gedankending sein; als unsichtbar jedoch, ungreifbar u. s. f. ist sie ebensowenig etwas Materielles im gewöhnlichen Sinne: so ist sie Aether, und als von und auf Nerven gehend Nervenäther. Der Nervenäther ist nichts Anderes, als diese, in der Vorstellung substanziirte Linie von A nach B — ein sehr verdächtiger Ursprung dieser angeblichen Substanz.

Die Erscheinungen, zu welchen die bisher besprochene Annahme den Schlüssel darbieten soll, sind nun wesentlich zweierlei. Wie das normale Leben des Menschen in den zwei Seiten von Empfangen und Geben, von Sinn und Trieb, sich vollendet: so hat auch das magnetische diese Doppelseitigkeit. Wie der Organismus nach dem Hrn. Verf. außer seiner durch Organe vermittelten Wirkung auf die Außenwelt auch eine unmittelbare, dynamische auf dieselbe ausübt, so kommt ihm neben der vermittelten auch eine unmittelbare Empfindung und Wahrnehmung zu. „Wie wir das Wirken der Nervenkraft über die Gränzen der Bewegungsnerven als das Wesen des Lebensmagnetismus erkannten: so sehen wir in dem Empfinden dieser Nervenkraft, wo sie über die Gränzen der Sinnesorgane geht, den Grund des Hellsehens, der Ekstase" (S. 51 f.).

Die erste Seite, die der magnetischen Einwirkung, ist es vornehmlich, nach welcher der L e b e n s m a g n e t i s m u s a l s H e i l m i t t e l (S. 33 g.) in Betrachtung kommt. Hauptorgane

dieser Einwirkung sind Hand und Auge. „Durch den Tastsinn findet an der Hand und namentlich an den Fingerspitzen, ein größerer Verbrauch von Nervenkraft statt, und deßhalb wahrscheinlich ein vermehrtes Ausströmen des Nervenäthers. Diese Wirkung kann nun durch den Willen erhöht werden. Zu allen Zeiten hat man der Berührung, dem Auflegen der Hand auf kranke Theile des Körpers, eine heilende Kraft zugeschrieben, und sie war von den frühesten Weltepochen her das Organ des Segens und Fluchs. Ein so allgemeiner, durch alle Zeiten und Völker verbreiteter Gebrauch kann nicht auf bloser Willkür oder Convention beruhen; er muß in der Natur des Organs selbst seine Bedeutung haben, und diese beruht darin, daß die Hand das freieste Glied des Leibes am Menschen ist, und daß sie als Tastorgan zum Spender des ausströmenden Nervenäthers bestimmt ist" (S. 33 f.). Diese Stelle ist für die Art und Weise des Hrn. Dr. Passavant charakteristisch: die Universalität des Standpunktes, auf welchen er sich zur Betrachtung des Lebensmagnetismus stellt, hat auch die Seite, daß er gern überall Magnetismus sieht, geschichtliche Erscheinungen, Sitten, Gebräuche der Völker aus demselben zu erklären liebt. So sollen andrerseits die Zahlen, welche bei Somnambulen eine Rolle spielen, wie 3, 7 u. a., tief in der Natur der Dinge gegründet sein. „Vierzig Wochen" bringe der Mensch im Mutterleibe zu (da soll nämlich die 7 40mal drin stecken); „die Zeiten der Entwicklung, des Zahnens, der Mannbarkeit, ebenso die rückgängigen Metamorphosen im Alter, und die dadurch bedingten Krankheiten, richten sich häufig nach Zeiträumen von sieben Jahren;" (S. 104 f.) aber ebenso oft nach 6, 8, 10 u. s. f. „Hieher gehören dann — nach dem Hrn. Verf. — auch mehrere sogenannte sympathetische Curen. Unter diese werden sehr verschiedene Handlungsweisen gerechnet. Einige sind nichts als magnetische Curen; viele beruhen auf der Annahme, daß organische Bestandtheile, auch wenn sie vom Organismus getrennt sind, noch eine Rückwirkung auf denselben zu äußern

vermögen. So werden Warzen, Ueberbeine, Muttermale, mit rohem Fleisch, frischgelegten Eiern u. drgl. bestrichen, so daß etwas von der Transspirationsmaterie jener an diesen haftet. Mit der Fäulniß jener Stoffe sollen dann zugleich jene Uebel schwinden. Thatsachen der Art sind zu allgemein beobachtet, als daß man sie nur aus dem Grunde läugnen könnte, weil sie sich schwer auf die uns bekannten Naturgesetze zurückführen lassen" (S. 48). Wie sehr die hierüber umlaufenden Erzählungen und Vorstellungen noch der Kritik bedürfen, ist bekannt. Ehe ihnen diese zu Theil werden wird, — was freilich seine eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, — läßt sich wissenschaftlich nichts über diese Materie festsetzen.

Im magnetischen Schlafe, der nach längerer Anwendung des Magnetismus einzutreten pflegt, geht nun die magnetische Einwirkung in die magnetische Wahrnehmung, das Hellsehen, die Ekstase (S. 50), über, deren verschiedene Bedingungen und Erscheinungen, wie die veränderte Empfindung (S. 63 ff.), Erinnerung und Voraussehen (S. 94 ff.), gesteigerte Mitleidenschaft (S. 111 ff.), höheres Bewußtsein (S. 122 ff.), wie auch die verschiedenen Zustände, in welchen das Hellsehen einzutreten pflegt, in Krankheiten (S. 143 ff.), in der Nähe des Todes (S. 163 ff.), in der Contemplation (S. 171 ff.) und bei Propheten (S. 184 ff.), der Hr. Verf. in einer reichen Sammlung von Beispielen vor Augen stellt.

Man sieht schon hieraus, daß Hr. Dr. Passavant verschiedene Stufen des Hellsehens — aber ebenso auch der magnetischen Einwirkung — unterscheidet. „Die lebensmagnetischen Wirkungen — bemerkt er S. 31 f. — haben einen sehr großen Umkreis. Sie erstrecken sich von den tiefsten animalischen Aeußerungen bis zu den höchsten Seelenwirkungen, welche sich durch die Nervenkraft äußern. Daher ist die Dignität dieser Wirkungen so äußerst verschieden. Viele Lebensäußerungen der niederen Thierwelt lassen sich durch dieselbe erklären. Das organische Princip dient hier dem Triebe, dem Instinct. Die

höchsten Momente geistiger Thätigkeit, der unmittelbare Einfluß, den begeisterte oder energische Menschen ausüben, finden eben hier ihre Erklärung. Das organische Princip dient hier dem freien Willen. Da es das Ziel des Menschen ist, immer freier zu werden, und eine immer größere Macht über die Natur zu erringen: so läßt sich einsehen, wie Menschen, die durch sittliche Größe und Energie des Willens sich auszeichneten, eine ungewöhnlich große Herrschaft über die Natur durch diese unmittelbare Wirkung ausübten. Das Ziel der geschaffenen Geister ist aber, wie nach unten die Natur zu bestimmen, so nach oben vom absoluten Geist sich frei bestimmen zu lassen. Diese Durchdringung des Niederen durch das Höhere ist der normale Zustand, dessen Erreichung das Ziel aller Entwicklungsstufen des Menschen ist; wie der geschaffene Geist das organische Princip beherrschen soll, so der absolute Geist diesen. So wird der Mensch das freie Organ des göttlichen Willens und dadurch der göttlichen Macht. Wenn die beschränkte menschliche Macht der unbeschränkten, göttlichen, als lebendiger Leiter dient, und dadurch erhöht und potenzirt wird: so begreift sich, daß der Mensch alsdann die Schranken seiner jetzigen Natur weit zu überschreiten vermag. Die Gesetze der Weltordnung werden dadurch nicht aufgehoben, sondern eine niedere Sphäre wird nur einer höheren untergeordnet. Das höchste Wunder ist eigentlich die freieste That. Es ist der nicht mehr beschränkte Act des freien Willens auf die Naturkräfte. Endlich sind alle Kräfte der Natur wie des Geistes die That und das Product eines absolut freien Willens. Die Herrschaft des Geistes über die Natur hängt mit der endlichen Bestimmung des Geistes auf's Innigste zusammen. Diese Aeußerungen höherer Kräfte des Geistes über die Natur sind daher, wie alles Große, die zeitlich gesetzten Gränzen seines jetzigen Daseins Ueberragende im Menschen, nicht als etwas seiner Natur Fremdes anzusehen, sondern als das Hervorleuchten seiner wahren höheren Natur, deren Bestimmung es ist, selbst Gott dienend die Natur dienstbar zu machen,

und sie so zu seinem Organ zu erheben und dadurch zu verherrlichen. So hätten wir wesentlich drei verschiedene Stufen der lebensmagnetischen Thätigkeit: eine rein organische, den eigentlich thierischen Magnetismus, die nicht durch Organe vermittelte Wirkungsweise, wie wir sie bei allen lebenden Wesen beobachten; eine geistige, wo diese organische Thätigkeit der Intelligenz und dem Willen gehorcht; und endlich eine höhere geistige, wo der Mensch zum Leiter höherer Kräfte wird, und dadurch eine höhere Weltordnung anticipirt."

Auf entsprechende Weise werden an der andern Seite des magnetischen Lebens, der receptiven, oder der Ekstase, verschiedene Stufen unterschieden. „Wie wir sahen, daß jenes instinctartige unmittelbare Wirken eine ganz andere Bedeutung erhält, wenn es vom Geiste des Menschen beherrscht wird: so findet dies auch bei der instinctartigen unmittelbaren Wahrnehmung statt. Das niedere Ahnen kann durch den Geist zum Voraussehen, das instinctartige Vernehmen zum magischen Schauen, zum Hellsehen, werden. Wie endlich dort das magische Wirken des Geistes sich zum Organe des göttlichen Willens erhebt, und der Mensch dadurch einer höheren Herrschaft des Geistes über die Natur theilhaftig wird: so kann auch dieses magische Schauen zur gottbegeisterten Seherkraft erhoben werden, die wir dann ebenfalls, wie jenes höhere geistige Wirken, nicht als etwas der menschlichen Natur Fremdartiges, sondern vielmehr als das Hervorleuchten der wahren gottähnlichen Natur des Menschen erkennen, wobei der geschaffene Geist das mitwirkende freie Organ des absoluten Geistes ist" (S. 56 f.).

Ref. hat diese Stellen ausführlich hergesetzt, weil sich in denselben der Standpunkt des Hrn. Verfs. mit Einemmale kenntlich macht. Es werden zwar Stufen und Arten des magnetischen Lebens anerkannt, welche noch tiefer liegen als das gewöhnliche, wache Leben des Menschen; dagegen aber auch solche, welche ungleich höher: ja die höchste Bestimmung des Menschen soll in diesem magischen Erkennen und Wirken

liegen. Da nun aber aus der Einrichtung unseres dermaligen Leibes unverkennbar erhellt, daß für unser gegenwärtiges Dasein vielmehr das Erkennen mit Aug' und Ohr, das Wirken mit Hand und Fuß das normale ist: so wird auf ein künftiges Dasein ohne materiellen Körper verwiesen, in welchem jenes unmittelbare Erkennen und Thun an der Tagesordnung, und von welchem jene im jetzigen Leben schon bisweilen vorkommenden Zustände eine Anticipation sein sollen. Diese Betrachtungsweise, welche, um das gegenwärtige Leben zu begreifen, nicht in diesem selber den Standpunkt nimmt, sondern hinaus in ein anderes Dasein das Centrum der Betrachtung verlegt, wird füglich eine excentrische genannt. Es ist eine üble Seite der Universalität des Hrn. Verfs., daß er, statt, wie man sagt, bei der Stange zu bleiben, und uns über das jetzige Leben und seine Räthsel aus diesem selber heraus Aufschluß zu geben, den Flug in ein künftiges nimmt, wohin ihm Niemand folgen, und von welchem er daher aussagen kann, was ihm für seine Zwecke dienlich scheint. Es ist aber ein reines Blendwerk, zu meinen, was im gegenwärtigen Leben abnorm und unbegreiflich erscheint, komme der Begreiflichkeit näher durch die Versicherung, in einem künftigen Leben werde es das Normale sein.

Ueberhaupt aber diese ganze Ansicht, welche ein unmittelbares Wirken durch den blosen Willen und ein eben solches Erkennen für das Höchste nimmt, beruht auf einer Täuschung, welche man kindisch nennen möchte, wenn sie nicht von manchen Seiten für die höchste Speculation gehalten würde. Einem kindischen Weltzustande gehört es wenigstens an, und nur einer ebenso kindischen Vorstellungsweise kann es als das Höhere erscheinen, daß im Staate z. B. der König überall unmittelbar einschreitet, daß er, wo er sich von etwas unterrichten will, persönlich auf den Platz kommen, bei jedem unbedeutendsten Handel selbst Recht sprechen muß. Auf diesem Gebiete ist längst die Einsetzung von Verwaltungs- und Gerichtsbehörden, mithin Vermittlung, als das Höhere anerkannt.

Ebenso liegen in der Natur diejenigen Organismen, deren Zusammenhang mit der Außenwelt der durch die größte Zahl und Complication von Organen vermittelte ist, als die vollkommneren vor uns. Die Vorstellung bildet sich etwa ein, durch die Menge der Organe — Nerven, Muskeln, Arm, Finger und drgl., welche der Entschluß zu durchgehen hat, ehe er zur Einwirkung auf Anderes wird, werde derselbe beschränkt, der Geist, der nicht anders als aus solchem verflochtenen Gehäuse heraus wirken könne, sei darin unfrei: aber im Gegentheil, hinter den vielerlei Hüllen und Gliedern, die er sich vorschiebt, erhält sich der Geist in seiner Freiheit, indem er jene sich für ihn abnutzen, kämpfen, verletzt werden läßt, ohne selbst unmittelbar sich in diese Mannigfaltigkeit des Thuns und die Gefahr der Verletzung zu begeben. Man denke sich nur einmal die Menschen alle in diesem Zustande des unmittelbaren Erkenntniß= und Wirkungsvermögens, wo jeder den Andern unmittelbar an dessen durch keinen Organismus umhegtem Innersten ergreifen könnte: ob das nicht eine Wirthschaft geben müßte, dem wüsten Durcheinanderfahren, Anziehen und Abstoßen, Vereinigen und Trennen der Infusorien in einem faulen Wassertropfen ähnlich. Und bringt man etwa noch das herein, das höchste Denkbare sei eben doch, der Mensch für Gott, die Natur für den Menschen schlechthin durchdringlich, Ein Strom des ungehemmten, durch keinen Widerstand in Wirbel umgebogenen Lebens von oben bis unten: so ist zu erwägen, daß, wenn Gott diese Durchdringlichkeit und absolute Durchsichtigkeit gewollt hätte, er gar keine Welt geschaffen haben würde; der Gedanke der Weltschöpfung enthält schon, daß Vermittlung der Unmittelbarkeit gegenüber das Höhere sei; der Standpunkt des Hrn. Passavant kann, so wenig er es Wort haben will, die Schöpfung nur als Abfall, Verderben, und als das Ziel nur das vorstellen, daß der vielgliedrige Organismus der Welt in den Brei eines Chaos zusammengerührt, oder in das Absolute als ihr Nichts versenkt werde — eine Consequenz, die uns deutlich genug belehrt, aus wel-

cher philosophischen Schule in dem Buche des Hrn. Passavant der Wind weht, wenn es sich auch nicht durch die Terminologie und Sprache überhaupt aller Orten verriethe.

Um die Ekstase auf den Gipfel des Menschlichen zu heben, müssen nun alle höchstbegabten Menschen eine Art von Ekstatikern gewesen sein. Der begeisterte Dichter, der meditirende Philosoph, sind gewissermaßen verzückt (S. 128), und selbst der gute Mozart, wenn er seinen Zustand während des Componirens als ein Zusammenhören des Einzelnen beschreibt, und mit einem schönen, starken Traume vergleicht (wobei übrigens in der Relation unsres Verfs. das Bekannte, was Mozart dort äußert, daß ihm solche Stimmungen namentlich auch nach einer guten Mahlzeit kommen, — wahrscheinlich als nicht ätherisch genug für einen sein sollenden Visionär, — weggelassen ist), wird alsbald bei'm Wort genommen (S. 59 f.). Zwar wird ein Unterschied zwischen der philosophischen oder künstlerischen und der eigentlichen Ekstase zugegeben, aber darauf nicht geachtet, daß dieser Unterschied des Wesens zugleich den des Werthes mitbestimmt. Während nämlich die begeisterten Augenblicke der Dichter und Weltweisen Erzeugnisse hervorzubringen pflegen, welche das Höchste und Schönste der Menschheit sind: darf man kecklich fragen, wo denn jemals die eigentlich sogenannte Ekstase neue Wahrheiten entdeckt, und noch mehr, wo sie je ihren Inhalt in schöner Form zu Tage gefördert, und nicht vielmehr in ersterer Hinsicht entweder von den Spiegelungen der wachen Bildung eines Zeitalters gezehrt, oder phantastisches Nebelwerk producirt, in formeller Hinsicht aber nicht durch die Geschmacklosigkeit und wohl auch Häßlichkeit ihrer Erzeugnisse deren krankhaften Ursprung deutlich verrathen habe? Welche geeignete Aufgabe für Visionäre, die sich ja so gerne in der Sphärenharmonie wiegen, die Entdeckungen eines Copernicus, eines Keppler, zu machen: aber ehe diese Dinge von wachenden Menschenkindern durch ein sehr vermitteltes Erkennen, nämlich Rechnen u. drgl., gefunden waren, hielten sich die Herren Visionäre hübsch an das alte Weltsystem.

Oder will man sagen, die außerirdischen Körper liegen der magnetischen Sympathie zu fern (was indeß nicht der Fall zu sein scheint, wenn wir uns der Fahrten mancher Somnambülen in Sonne, Mond und Sterne erinnern, die aber freilich saubere Bescheerungen von Wahnwitz zu Tage gefördert haben); nun, so sind ja Licht, Elektricität, Magnetismus, dem lebensmagnetischen Agens nach unserm Hrn. Verf. genau verwandt: warum haben wir die Eröffnungen auch hierüber immer nur gewöhnlichen Menschen unerschlossenen Sinnes zu danken? Nie etwas Allgemeines, wie ein Naturgesetz, philosophische Wahrheit u. drgl., ist es, was magnetische Personen uns offenbaren, sondern, abgesehen von dem völlig Erträumten, wie ihren angeblichen Aufschlüssen über die unsichtbare Welt, sind es immer nur ganz empirische Einzelheiten: dieser Mensch, der in's Zimmer treten wird, dieses Kraut, das helfen soll, dieser Unglücks- oder Todesfall, der in der Ferne sich zugetragen hat, oder in der Zukunft sich zutragen wird; Belege genug, daß hier nicht der Geist als solcher, sondern in seiner Natürlichkeit als Seele, in der Verflechtung in das Gewebe des empirisch-einzelnen Daseins, thätig ist.

So viel über den doctrinellen Theil dieses Buches, welchem (S. 190—Ende) ein historischer Ueberblick über das Vorkommen des Lebensmagnetismus und des Hellsehens in der Urzeit, bei Israeliten, Indiern, Griechen und Römern, nordischen Völkern und im Gebiete des Christenthums beigegeben ist. Der Vorwurf einer falschen Universalität, d. h. alles Mögliche in das Gebiet des Magnetismus hereinzuziehen, ihn als Mittelpunkt der ganzen, namentlich Religions-Geschichte hinzustellen, trifft diesen Theil in noch stärkerm Maße als den ersten. Es mag sein, daß manche Vorhersagungen und Wirkungen der hebräischen Propheten aus einer magnetisch-artigen Ekstase und Wirkungskraft zu erklären sind: aber darum bei den Träumen Abraham's von der Zahl und Größe seiner Nachkommen an Clairvoyance zu denken (S. 196), ist unkritisch, und die Worte des Psalmisten: Herr, sie werden wandeln im

Lichte deines Angesichts — in deinem Lichte sehen wir das Licht u. drgl., aus den Lichterscheinungen der Seher zu erklären (S. 187), geradezu lächerlich. Ebenso, wenn Plotin von einem übervernünftigen Anschauen des Göttlichen, einem Heraustreten aus sich selbst u. drgl. spricht, so mag hiebei — (doch auch bei Weitem nicht in dem Umfang, wir Hr. Passavant will, der alle nur irgend anklingende Worte des Neuplatonikers in den Kreis seiner Lieblingsvorstellung zieht (S. 267 f.) — es mag hiebei in höchster Beziehung auch an die Ekstase gedacht werden, in welche Plotin, wie wir wissen, nicht selten verfiel; aber wenn nun Platon im Phädon seinen Sokrates sagen läßt, wollen wir etwas rein erkennen, so müssen wir uns von dem Leibe losmachen und mit der Seele selbst die Dinge schauen: so ist dies doch gewiß von ferne nicht, wie der Hr. Verf. will, ein „deutlicher Ausspruch über die Natur des Hellsehens" (S. 234). Daß Untersuchungen, wie über die Ansicht einiger griechischen Kirchenväter von einer vorchristlichen Wirksamkeit des *λόγος* (S. 342), über den Ursprung des vom Apostel Paulus citirten Verses *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* (S. 344), nicht in ein Buch über den Lebensmagnetismus gehören, und nur daraus zu begreifen sind, daß der Verf. den gränzbestimmenden Gesichtspunkt seiner Arbeit völlig aus dem Auge verloren hat, ist durch sich selbst klar.

Das zuletzt Angeführte hängt mit der theologischen Liebhaberei zusammen, welche durch das ganze Buch des Herrn Passavant geht, und, außer den schon gegebenen Proben, ihn die Ideen von einem *σῶμα πνευματικόν*, von Abfall und Rückkehr, Verklärung der Natur u. drgl. (S. 58. 341 ff. und sonst) emsig in seine Untersuchungen verweben läßt. Dieses Theologisiren philosophischer, namentlich naturphilosophischer Schriftsteller scheint immer mehr Mode zu werden, ohne daß sich aus demselben, weil die Theologie solcher Dilettanten in der Regel eine äußerst unkritische ist, ein anderer Vortheil, als der der Verwirrung, erwarten ließe. Zugleich wird durch diese Richtung die scheinbare Universalität des Hrn. Verfassers zur

wirklichen Particularität, indem jenen paar theosophischen Lieblingsideen die ganze Untersuchung dient, und der Leser nicht immer in die freie Luft reiner Naturforschung, sondern stellenweise in die sehr gespannte Atmosphäre mystischer Voraussetzungen sich versetzt findet.

Unerachtet sich somit das Werk des Hrn. Dr. Passavant in seiner zweiten Auflage im Ganzen nicht über den wissenschaftlichen Standpunkt der ersten erhoben hat: so ist demselben durch den Reichthum des geschichtlichen Materials — wobei wir nur die Rücksicht auf die dämonische Ekstase der Besessenen mit Verwunderung vermißt haben — durch die kräftige Erhebung über eine leblose Naturansicht, sowie durch tiefe Blicke und treffende Aufschlüsse im Einzelnen, dennoch ein bleibender Werth gesichert.

IX.

Conflict zwischen Himmel und Hölle, an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet vom Professor C. A. Eschenmayer in Kirchheim unter Teck. Nebst einem Wort an Dr. Strauß. Tübingen und Leipzig, 1837. Verlag der Buchhandlung Zu-Guttenberg.

[1838]

Es war gewiß ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß den Tag nach seiner Ankunft in Kirchheim, wo er nach dem Abgange von der Universität Tübingen seinen Quiescenten-Aufenthalt nahm, der Hr. Vf. vorliegender Schrift einen Brief von Dr. Kerner erhielt, worin dieser ihm meldete, daß ein besessenes Mädchen daselbst angekommen sei, dessen er sich annehmen möchte (S. 7). Kirchheim ist nämlich zugleich der Wohnort jenes gewaltigen Exorcisten, der schon in den früher von Kerner bekannt gemachten Geschichten Besessener ungenannt in letzter Instanz wirkte, nun aber mit offenem Visier als der Schneidermeister Dürr vor das Publicum geführt wird; seinetwegen eigentlich war die Kranke nach Kirchheim gereist.

Es ist schon der Mühe werth, die Eigenthümlichkeit dieses sonderbaren Mannes genauer kennen zu lernen, dem durch seine, wie Dr. Kerner es nennt, magisch-magnetische Einwirkung, d. h. durch seine magnetische Kraft, unterstützt von der festesten eigenen, auch dem Kranken psychologisch sich mittheilenden Ueberzeugung von seiner Macht über die Dämonen, schon mehrere höchst schwierige Curen in diesem Felde gelungen sind. „Dürr — sagt der Hr. Vf. S. X. — hat eine eigenthümliche Constitution; er ißt sehr wenig, von jeder kleinen Portion Wein wird er exaltirt, und vom Caffee zittert er wie ein hysterisches Frauenzimmer. Ist er exaltirt, so rühmt er sich gerne seiner Wunder-

curen, so daß er unter dem Volke als Hexenmeister und Teufelsbeschwörer verschrieen ist." Auch sein Benehmen bei der Behandlung der Kranken selbst hat nach Hrn. Eschenmayer's Beschreibung viel Auffallendes. Er tritt an's Fenster, das er ein wenig öffnet, spricht leise, in unverständlicher Sprache, die Hände bewegend, wie mit Geistern, mit welchen, auch mit Engeln, er in unmittelbarem Verkehre zu stehen, sie zum Schutze der Kranken herbeirufen zu können, so wie hinwiederum auch Befehle von ihnen zu empfangen, behauptet; hierauf zum Patienten herantretend, sagt er, auffallend mechanisch, wie der Hr. Verf. bemerkt, Gebete her, und versucht nach Umständen auch magnetische Striche. „Man tadelt an Dürr — schreibt Hr. Eschenmayer — mit Recht sein öfteres Betrunkensein, obgleich nur kleine Portionen von Wein dies bewirken. Hält man ihm dies Laster vor, so sagt er: Wo soll ich denn Kraft zu meinen Curen hernehmen? Essen kann ich beinahe nichts und anderswoher kann ich sie auch nicht ersetzen. Der Wein ist mein einziger Ersatz" (S. XI). Indessen bezeugt Hr. Eschenmaier dem Dürr, daß er während der zehn Wochen der Behandlung jener Kranken niemals betrunken in sein Haus gekommen sei. Unbesonnen und zufahrend zeigt sich Dürr z. B. darin, daß es ihm nicht darauf ankommt, in offener Wirthsstube mit scheinbar dämonisch Kranken seine Versuche anzustellen, was natürlich die Ortspolizei zu Einschreitungen veranlaßt hat (S. 63). Großsprecherisch ist er im Stande zu sagen, er wolle der Kranken einen Engel schicken u. dergl., was denn Hr. Eschenmayer nicht versäumt, ihm gebührend zu verweisen (S. 112). Indessen „Dürr lebt — nach des Hrn. Vfs. Worten — wie in einer fremden Geistersphäre, deren Existenz er mit einer Zuversicht behauptet, daß er sein Leben zum Pfand setzen würde. Bei Allem, was ihm Widriges geschieht, sagt er: „„die Welt ist confus"" — vermuthlich weil sie ihn nicht versteht; dagegen nennt ihn die Welt confus, weil er sie nicht versteht. Er ist uneigennützig, wie der Künstler, der in seiner Kunst zugleich seine Belohnung findet. Er fordert nicht, nimmt jedoch, was man ihm gibt; da der gute Wille aber nicht

gerne viel gibt, so ist er arm, und wird arm bleiben bis an sein Ende" (S. XI). Diese Züge werden hinreichen, um Urtheilsfähigen von einer Persönlichkeit eine Vorstellung zu geben, in welcher der Besitz und das Bewußtsein einer wirklichen Kraft von einer mit Charlatanerie gemischten Schwärmerei so wunderlich umflochten ist, daß man sich nicht wundern darf, wenn „Abstractdenkende" in dem Manne nur entweder den wirklichen Geisterbanner, oder den gemeinen Betrüger zu sehen im Stande sind.

Nächst dem Exorcisten auf die Besessene und ihren Zustand zu kommen, so finden wir hier das schon aus andern Geschichten der Art Bekannte wieder. Ein Mädchen, bei'm Anfange des Leidens 23, jetzt 27 Jahre alt, Tochter unbemittelter Bürgersleute in einem Dorfe unweit Heilbronn, von schwacher Leibesbeschaffenheit und mehr geeignet zu feineren weiblichen Arbeiten, als zu strengen Haus- und Feldgeschäften, weßwegen sie durch Nähen sich ihren Unterhalt zu verdienen suchte, gesittet, verständig ohne vorgeschrittene Schulbildung, — glaubt Abends auf der Straße durch die Ansprache eines Weibes (und nicht durch die kühle Abendluft, während ihr doch dabei etwas wie ein kalter Wind durch den Hals fuhr!) stimmlos geworden zu sein, und verfällt bei andauernder Heiserkeit in Unterleibs- und Gliederschmerzen, bis endlich Convulsionen ausbrachen, in denen sie brüllte, das Gesicht verzerrte, und um sich schlug. Durch die Krankheit in ihr Inneres zurückgeworfen, las sie Psalmen, Lieder und Predigten, und hatte Visionen von Himmel und Hölle. Von dem außernatürlichen Ursprunge ihres Leidens überzeugt, zog sie Kerner's Ruf nach Weinsberg, wo in dessen Abwesenheit der gerade zur Behandlung mehrerer andern Dämonischen gegenwärtige Dürr, der allezeit fertige Beschwörer, einen Versuch mit ihr machte, welcher auf die Kranke die Wirkung hatte, daß an die Stelle des unarticulirten Brüllens in den Anfällen ein dämonisches Sprechen trat, für den zu sehr in Anspruch genommenen Dürr aber übel ablief, indem er für einige Zeit in Schwäche und eine Art von Lähmung verfiel. Wenn die dämonische Stimme aus ihr sprach, behielt das Mädchen (dessen Ge-

schichte, so weit sie nach Weinsberg und in die Umgegend fällt, bereits Dr. Kerner in seinem höchst interessanten Sendschreiben an Schelling über das Vorkommen des Besessenseins beschrieben hat) das Bewußtsein — ein bei den bisherigen Geschichten der Art, so viel ich weiß, nicht so bemerkter Punkt —, konnte aber die fremde Stimme mit aller Gewalt nicht unterdrücken; auch hier, wie in ähnlichen Geschichten neuerer Zeit, gibt sich der Dämon für die abgeschiedene Seele eines Verstorbenen aus. Nach Dürr's Rückreise in seine Heimath begab sich die Kranke, welche innerlich zu fühlen glaubte, daß ihr außer ihm Niemand helfen könne, nach Kirchheim, wo sofort Dürr, unter der Oberleitung Eschenmayer's, mit Zuziehung einiger wohlgesinnten Zeugen, sie zu behandeln begann.

Der Weg, den man bei dieser Behandlung einschlug, ist es nun, wodurch diese Geschichte von den meisten bisher bekannten sich auf eigenthümliche Weise unterscheidet. So sehr man auch von der ersten christlichen Zeit bis auf unsere Tage herunter die Ursächlichkeiten dämonischer Leiden für persönliche Wesen hielt: so behandelte man sie doch nicht eigentlich als moralische Personen, als Selbst-Zwecke, sofern man nur dahin wirkte, die Menschen von ihnen zu befreien, ohne auf die Dämonen selbst, ihren innern Zustand und ihr ferneres Schicksal, Rücksicht zu nehmen. Eine Spur der letzteren Rücksicht findet sich in jener Erlaubniß, welche Jesus der Gergesenischen Dämonenlegion gab; die Rücksicht auf den eigenen moralischen Zustand der Geister trat noch mehr in den Sündenbekenntnissen hervor, welche Kerner von den Dämonen verlangte, und mittelst welcher er mehrere dieser vermeinten Wesen ziemlich gebessert entließ. Dennoch aber war die letzte Austreibung auch hier eine gewaltsame, und das Verhältniß des Dämon zu dem Kranken und dem Exorcisten blieb im Wesentlichen ein feindliches. Erinnert man sich nun an das Verfahren mit äußerlich erscheinenden Geistern, wie es sich in älteren und neueren Geschichten findet, wo in der Regel vor allen Dingen auf ihre Besserung und sogenannte Erlösung hingearbeitet wird, während dies bei der dämonischen Besitznahme nur Nebensache

zu sein pflegt — erinnert man sich an diese Verschiedenheit des Verfahrens, und fragt nach deren Grunde: so mag für die urchristliche Zeit dasjenige ausreichen, was die Besessene der vorliegenden Geschichte einmal auf die Frage äußerte, warum Christus die Dämonen ohne vorgängige Besserungsversuche sogleich ausgetrieben habe: „Damals waren es nicht verstorbene Menschen; da wurden die alten Teufel aus der Hölle heraufgeschickt, und mit denen ist nichts mehr anzufangen" (S. 37. In Folge dieser Belehrung durch einen Dämon wird, beiläufig gesagt, nun auch Hr. Dr. Kerner seine frühere Behauptung aufgeben, daß auch die Dämonen des neuen Testaments Seelen verstorbener Menschen gewesen). Für die jetzigen Dämonen aber, welche so gut wie die erscheinenden Gespenster für abgeschiedene Menschenseelen gelten, die nach katholischer wie nach modern protestantischer Ansicht der Besserung noch zugänglich sind, mußte von dem Kernerisch-Eschenmayer'schen Standpunkte aus eine hierauf berechnete Behandlung Aufgabe werden. Dies drückt der Hr. Vrf. in der Vorrede so aus: „Der Exorcismus wurde von den ältesten Zeiten her immer nur so geübt, daß die Dämonen ohne alle Rücksicht und Schonung im Namen des Herrn ausgetrieben wurden. In neuerer Zeit aber, wo die Dämonen sich für verstorbene böse Menschen ausgeben, konnte die Rede davon werden, ob diese verlorenen Seelen nicht wieder für Besserung und Bekehrung empfänglich gemacht und gerettet werden könnten. In der Geschichte der Uzin in Weinsberg kam es mehreremale vor, daß die Dämonen ein Sündenbekenntniß ablegten, und wenigstens einige Empfänglichkeit für Bekehrung zeigten (auch in der Geschichte des Mädchens von Orlach findet sich das Gleiche). Dem christlichen Sinne konnte daher leicht der Gedanke kommen, ob man nicht mit Dämonen sich vorher mehr Mühe geben, sie zur Bekehrung aufrufen, und dann erst, wenn kein Anklang sich findet, austreiben sollte." Demgemäß schlug nun Hr. Eschenmayer, welchen der Dämon deßhalb „seinen guten Alten nannte, der schonlich mit ihm verfahre" (S. 21), den Weg ein, daß er den Dämon, statt ihn gewaltsam auszutreiben, vielmehr gütlich

zum freiwilligen Rücktritt zu bewegen, d. h. denselben so weit zu bessern suchte, daß ihm die Lust der dämonischen Besitzung von selbst vergehen und er mit dem Austritt aus der Kranken nicht in die Hölle zurück, sondern in eine höhere Stufe des Geisterreichs übertreten sollte; ein Verfahren, zu welchem selbst Dürr, sonst gegen die Dämonen mit Feuer und Schwert dareinzufahren gewohnt, diesmal sich herbeiließ (S. 92). Mit Recht bemerkt von seinem Standpunkte aus Hr. Eschenmayer, daß der etwaige Zeitverlust hiebei gegen den Gewinn einer verlorenen Seele nicht anzuschlagen sei (S. IV); zumal, setze ich hinzu, von einem gebesserten, resignirten Dämon nicht wie von einem gewaltsam ausgetriebenen zu befürchten stünde, daß er bei ehester Gelegenheit in einen andern Menschen fahren möchte: vom rationalen Standpunkte dagegen, der die Voraussetzung wirklicher Dämonenbesitzungen nicht theilt, mithin den Kranken zum einzigen Gegenstande der heilenden Einwirkung macht, kann die Frage nur diese sein, welche von beiden Verfahrungsarten sicherer und schneller zum Ziele der Heilung führe?

Die Sache an und für sich betrachtet, muß auf beiden Wegen der Zweck erreichbar scheinen; da die innerlich belebte Vorstellung, daß der Dämon bis zur Resignation auf die Besitzung gebessert sei, ebenso gut wie die lebhaft erregte Ueberzeugung, daß er sich einer fremden Macht gegenüber nicht mehr im Kranken halten könne, die Heilung zur Folge haben wird. In der Ausübung aber mußte nicht nur, wie gesagt, bei den früheren Geschichten, selbst wo einige Besserung des Dämon zu bemerken war, zum Behufe der Austreibung doch immer zuletzt noch Gewalt, sei es des Exorcisten oder eines Schutzgeistes u. dergl., gegen den Dämon zu Hülfe genommen werden: sondern auch diese neueste Geschichte, welche von vorne herein auf ein gütliches Verfahren angelegt war, reicht nicht hin, die Zulänglichkeit desselben zum Zwecke der Heilung zu beweisen. Vielleicht ist dies blos zufällig, sofern die Cur nicht vollendet werden konnte, sondern durch eine von ihm nicht näher bezeichnete Dazwischenkunft Herr Eschenmayer genöthigt wurde, die Kranke aus seiner und

Dürr's Behandlung zu entlassen: indessen verläuft sich auch bis dahin schon die Sache in so vielen und unsichern Schwankungen von Bekehrung und Rückfall, daß man kaum glauben kann, die Bemühungen würden, auch noch so lange in dieser Weise fortgeführt, je zum Ziele geführt haben. Doch auch dies muß nicht nothwendig Fehler der Methode als solcher sein, sondern liegt vielleicht blos an deren Anwendung: so daß sehr zu wünschen bleibt, es möchte durch wiederholte Versuche in dieser Heilungsmethode über ihre Zweckmäßigkeit entschieden werden.

Der Forderung der Psychiatrie, daß, wer eine fixe Idee austreiben will, in dieselbe eingehen müsse, leisten auch hier die um die Heilung Bemühten mehr als Genüge, indem sie dem dämonischen Wahne der Kranken sich nicht blos accommodiren, sondern ihn theilen, selbst in demselben befangen sind. Man kann zwar auf der einen Seite sagen, ein auf diese Weise Befangener werde der wirksamste Arzt sein, sofern das künstliche Eingehen in den Wahn eines Andern dem natürlichen Befangensein in demselben immer an Lebendigkeit, mithin auch an Wirksamkeit, nachstehen werde. Indessen wenn wir so, wie in dieser Geschichte, reife und verständige Männer Stunden und halbe Tage lang mit dem Dämon, in der festen Meinung, daß er wirklich existire, sprechen, ihm seine angeblichen Sünden vorhalten, ihm in's Gewissen reden, ja auf den Knien mit ihm beten, oder dem als persönlich anwesend vorgestellten Teufel widerstehen sehen und hören: so muß vom rationalen Standpunkte aus ein solches Aufwenden des höchsten sittlichen und religiösen Pathos im Dienste eines nicht dafür erkannten Wahnes als die kläglichste Komödie des menschlichen Unverstandes erscheinen. Es geht wirklich sehr weit, wie sich der ehemalige Professor der Philosophie unter die Orakel einer geisteskranken Weibsperson demüthigt. „Am Morgen eines Sonntags — erzählt uns Herr Eschenmayer — spielte ich auf dem Clavier eine Sonate in der untern Stube. Auf einmal kam der Vicar (ein damaliger Hausgenosse Eschenmayer's) herab, und brachte mir die Weisung vom Anton (Schutzgeist der Besessenen), es sei Sünde, am Sonntag andere Dinge als geist-

liche Lieder zu spielen. Ich langte jetzt — gesteht Herr Eschenmayer beschämt — nach dem Choralbuch." Ein andermal, „an einem Samstag Abend vor einem Festtag, brachte die Anverwandtin, die Herrn Eschenmayer's Hauswesen besorgt, eine Arbeit zum Nähen mit, um außer der Zeit des Gebetes sich damit zu beschäftigen. Es war ein Christgeschenk, das fertig sein mußte. Auf einmal sagte Caroline (die Kranke): Der Engel hat gesagt: es ist Sünde, an einem Festabend (Vorabend eines Festes) sich mit häuslichen Arbeiten abzugeben; man solle sich auf den kommenden Festtag vorbereiten" (S. 126). Dergleichen Vorurtheile grober Superstition werden vom Verf. als „feine Züge wahrer Gottesfurcht" bezeichnet. Als „einen Zug richtigen Denkens" verehrt Herr Eschenmayer die Antwort, die er auf die Demonstration an den Dämon, daß, wenn die Anwesenden, elende Menschen, Mitleid mit ihm hätten und sich seiner annähmen, dies noch weit mehr bei Gott der Fall sein werde, in den Worten bekam: „Geschwätz! gegen euch habe ich nicht gefehlt." Wenn darauf, nach des Verfs. Erzählung, die Anwesenden nichts zu erwiedern wußten (S. 33): so ist das ihre Schuld, da jene anthropopathische Vorstellung, welche Gott als persönlich Beleidigten dem Menschen gegenüberstellt, jeder Gebildete zu widerlegen wissen soll.

Mit dem Umstande, daß die Behandelnden, statt über dem Wahne der Kranken zu stehen und denselben in ihrer Gewalt zu haben, vielmehr in demselben befangen, machtlos von ihm fortgezogen wurden, hängt es wohl auch zusammen, daß die sich selbst überlassene, ja von außen unterstützte Einbildungskraft der Kranken luxurirend eine ganze Reihe gemeinter Geisterwesen vergegenwärtigte, nämlich außer dem Dämon den sogenannten Anton und andere Schutzgeister, den starken Engel (Michael), die Apostel u. s. f., ferner den Satan mit einer Rotte von bösen Geistern, welche sie abwechselnd zu sehen, und ihren gegenseitig sich bestreitenden Einwirkungen ausgesetzt zu sein glaubte. An dem Schutzgeist mit Namen Anton sehen wir, daß die Würtembergischen Geistergeschichten bereits anfangen einen historischen

Zusammenhang zu bekommen, und sich eine auf die Schultern der andern zu stellen; denn Anton soll, wie Dürr behauptete, der aus der Geschichte im Weinsberger Gefängniß bekannte, nunmehr erlöste, Mönchsgeist gewesen sein (S. 29). Diese Aeußerungen Dürr's will Herr Eschenmayer Anfangs haben auf sich beruhen lassen, um bei Gelegenheit ihre Wahrheit zu prüfen. „Dazu — erzählt er — fanden wir später volle Gelegenheit, indem wir durch die Caroline mit diesem Schutzgeist uns in Rapport setzten, und Alles, was auf diese Angabe Bezug hatte, von ihm selbst erfahren konnten, und dies geschah immer zu einer Zeit, wo Dürr niemals zugegen war. Anton bestätigte Alles" (S. 30). War aber ebenso die Kranke abwesend, wie Dürr seine Meinung, daß der hülfreiche Geist Anton sei, äußerte? oder Dürr, wenn die Kranke zuerst jene Vermuthung ausgesprochen haben sollte?

Auch die Darstellung wird durch die Festigkeit der Ueberzeugung des Verfs., es hier mit wirklichen Geistern zu thun zu haben, nicht selten lächerlich, wenn nicht nur das, was das Mädchen im Anfalle redete, sondern auch was sie that, als unmittelbare Handlung des Dämon bezeichnet, und z. B. gesagt wird: der Dämon schlug um sich, sperrte den Rachen auf, stand aufrecht auf dem Sopha u. s. f.

Zwischen dieser Kranken nun und diesen Aerzten, bei dieser Methode, verlief sich der Zustand folgendermaßen. Zuerst gewaltsame magnetische und exorcistische Anläufe von Seiten Dürr's, welche schreckliche Paroxysmen, Aufbäumen des Leibes, Pressung der Brust, Auftreiben des Halses, Schütteln des Kopfes, nebst gemeinen Schimpfreden gegen den „Dürrle" hervorriefen. Daneben gingen reuelose, vielmehr, wie es schien, dem Dämon Genuß gewährende, Rückblicke auf sein vergangenes Leben her: „Ich ging wohl in die Kirche, aber nicht um die Predigt zu hören, sondern nach den schönen geputzten Damen zu sehen" (S. 15); desperat-humoristische Höllenscenen: „Nicht hineinschmecken durfte ich (nach dem Sterben in den Himmel); da ist der Alte (so nannte er den Satan) gekommen und brummte: fort

mit dir in die Hölle! Mit einem Stoß sei er hinabgefahren, dann hätte der Alte ein Sündenregister gelangt, und ihm alle seine Sünden heruntergelesen u. s. f. Bei jedem neuen Ankömmling freuen sich die Höllenbewohner, und alle schreien ihm entgegen: kommst auch, Sauberle?" und dergl. Mittlerweile fing Eschenmayer und seine Freunde an, den Dämon zum Nachsprechen heiliger Namen und kurzer Gebete zu ermuntern; was dieser durch den Mund des Mädchens Anfangs mit Hohn zurückwies, bald mühsam stammelnd versuchte, später immer fertiger vermochte, endlich, wie überhaupt die geistliche Unterhaltung, sehnsüchtig begehrte. Auf die verzeihende Gnade Gottes in Christo aufmerksam gemacht zu werden, gab ihm Trost; dagegen verbat er sich die Erinnerung an seine Sünden als störend. Bald jedoch hatte die Kranke zu berichten, daß, „seit der Dämon sich zum Guten wende, jede Nacht andere böse Geister schaarenweise zu ihm kommen, und ihn wieder vom Guten abbringen wollen; leider gebe er ihnen öfters Gehör, und sie habe dann immer ein schweres Geschäft, ihn zum Gebet zu bewegen" (S. 30). Indessen bezeigte er sich fortwährend freundlich, hörte auf, die Kranke körperlich zu plagen, schloß sich an sie, den Schutzgeist und selbst an Dürr zutraulich gegen den Andrang der bösen Mächte an, verlangte aber auch, daß Dürr ihn „nicht mehr schütteln solle, da er ja jetzt ganz anders sei." Wirklich unterblieb, so lange der Geist im Bekehrungszustande war, jede magnetisch-magische Manipulation, „weil — sagt Eschenmayer — von keinem Austreiben die Rede sein konnte, indem ja der Dämon selbst auf die sehnsüchtigste Weise hinausstrebte, um in den Himmel aufgenommen zu werden" (S. 32). Nachdem die Besserung bis zu einer Scene des Jubels und der Entzückung gestiegen war, trat aber plötzlich eine Abspannung und verstärkte Anfechtung von den Mächten der Finsterniß ein — in Folge einiger noch verheimlichten Sünden, nach deren Geständniß sofort Erleichterung erfolgte (S. 44 f.). Bald wieder Störungen durch unwillkommene Erinnerung des Dämon an sein sündiges Leben, später durch Fremdenbesuch; sehr angegriffener Zustand der Kran-

ken bei fortdauerndem guten Willen des Dämon, der nur einigemale durch Lachen über heilige Worte seine wilde Natur zu erkennen gibt. Jetzt aber auf einmal Weigerung zu beten (S. 54), Schimpfen, Zähneblecken, Plagen der Kranken. Als Grund Anfechtungen des Satans angegeben, der auf der rechten Seite zur Thüre hereinkomme, übrigens für jetzt noch durch Ausrufungen, wie: fleuch, du Sündengift u. s. f. zurückgeschlagen wird. Bald darauf die Aeußerung, bisher nur zum Scheine gebetet zu haben; die Erklärung, von Jesu nichts mehr zu wollen, vielmehr mit Wissen und Willen dem Abgrunde zuzugehen; zugleich Convulsionen in der Kranken, so daß der voraussetzliche Dämon wieder ganz als Feind behandelt werden muß (S. 56 ff.).

Nach diesem ersten Abfalle bald wieder Besserung und neue Lust zum Gebet; aber auch neue Angriffe des Satans, der gegen die auf dem Sopha liegende Kranke und deren halbgebesserten Dämon von außen anzudringen schien, aber durch kräftige Sprüche, wie die drei ersten Verse des letzten Psalms, mit Zuhülferufung Antons und der Umstehenden, zurückgeschlagen wurde (S. 65 ff.). Das ging, so lange der Satan mittelst Drohungen und Schrecken operirte: als er aber Lockungen und Versprechungen in Anwendung zu bringen anfing, wankte der Dämon, und fiel endlich zum zweitenmal ab bis zu der Erklärung: „Ich bete nicht mehr, und will auch dem Luder (der Kranken) das Beten vertreiben" (S. 88). Ja selbst schlimmer erwies er sich jetzt, als vor der Besserung, indem er sich in abscheuliche Gotteslästerungen ergoß. Namentlich der Wahn, daß der Satan ihn zum Kaiser zu machen versprochen habe, war es, der den Dämon jetzt beschäftigte.

Bereits zur Erneuerung der exorcistischen Gewaltmaßregeln gefaßt, verkündete mit Einemmale Dürr in höherem Auftrag eine neue Gnadenfrist, und der Dämon fing zum drittenmale an, sich zum Gebete zu wenden (S. 92). Den auf's Neue ihm entgegentretenden Satan schlägt der vom Herrn gesandte „starke Engel" zurück; aber nun tritt als der gefährlichste Feind „das eigene Herz" des Dämon auf (S. 94), über dessen Verderbniß

er bittre Klagen führte, zwar Anfangs noch dagegen kämpfte, bald aber mit abermaliger Verweigerung des Betens und mit der Erklärung, bisher nur Gott und die Anwesenden „für Narren gehabt" zu haben, zum drittenmale abfiel. Hierauf Exorcismus, der den Dämon der Kranken bis auf die Lippen treibt, aber nicht vollständig herausbringt; dann neue Bekehrungsversuche der Kranken selbst und des Engels auf den Dämon, die Anfangs zu gelingen scheinen, bald mit Trotz zurückgewiesen werden (S. 113). Es folgten hierauf mehrere, angeblich vom starken Engel gemachte Austreibungsversuche, deren Vollendung jedoch der Dämon durch das Versprechen der Besserung zu verhindern, und sich neue Gnadenfristen auszuwirken wußte, welche er aber nur dazu benutzte, daß er die Kranke zum Abfall zu verführen suchte; eine Versuchung, welcher das Mädchen in lange fortgesetztem Kampf mühsam widerstand. Ein neuer Bekehrungsversuch mit dem Dämon wurde nach der Weisung des Schutzgeistes aufgegeben, dagegen der darauf nur noch schlimmer gewordene durch den jetzt mit ausgedehnterer Gewalt begabten Anton so weit zur Ruhe gebracht, daß der Zustand der Kranken, ohne völlige Befreiung, doch erträglicher wurde: hier aber bricht, mit der plötzlichen Entfernung der Kranken, die Geschichte ab (S. 151).

Die hiemit kurz nacherzählte Geschichte hält nun Herr Eschenmayer nicht nur, wie schon bemerkt, auf's Bestimmteste für die Geschichte einer wirklichen dämonischen Besitzung, sondern er traut derselben auch eine ganz besonders starke Beweis- und Ueberzeugungskraft in Bezug auf die Existenz einer Engel- und Dämonen-Welt zu, und betrachtet sie insofern als ein Glied in der Reihe derjenigen Erscheinungen, welche Gott veranstaltet habe, um dem Unglauben der letzten Zeit, namentlich auch — sonderbar zu sagen! — dem Werke des Rec., ein Gewicht zu geben. „Dies ist jetzt die fünfte Erscheinung" — schreibt der Herr Verf.; die früheren waren 1) die Seherin von Prevorst; 2) die Kerner'schen Besessenen; 3) die Geistergeschichte im Gefängniß zu Weinsberg; als die 4te Erscheinung ist, wie ich so eben mit Erstaunen bemerke, „das Straußische Werk"

aufgeführt, mithin in der Reihe derjenigen Erscheinungen, welche, wie sich Herr Eschenmayer ausdrückt, — „allen natürlichen Erklärungen unzugänglich, ganz dazu geeignet sind, durch die Macht der thatsächlichsten Wahrheit den ganzen Hypothesenkram des neueren Kriticismus über den Haufen zu werfen" (S. 211 ff.)! Doch Logik und Spaß bei Seite: so ist es doch ein wenig eitel von dem Herrn Verf., die von ihm beobachtete Geschichte auf die Spitze der Beweise für die Realität einer Geisterwelt zu stellen, da sie in der That an Beweiskraft den von Kerner beobachteten Erscheinungen um Vieles nachsteht. Diese boten doch gewisse Wirkungen in der Außenwelt dar, welche durch die Annahme des Eingreifens wirklicher Dämonen am einfachsten erklärt zu sein scheinen konnten, wie die mehrmaligen Feuerausbrüche im Hause des Mädchens von Orlach, das verbrannte Taschentuch u. dergl. *); ferner zeigten die Besessenen gewisse Kenntnisse, namentlich von Details angeblich aus dem früheren menschlichen Leben der sie besitzenden Dämonen, welche der Ansicht, daß wirkliche Geister im Spiele seien, zur Stütze dienen konnten. Alles dies ist in der Eschenmayer'schen Geschichte entweder gar nicht, oder doch in weit geringerer Stärke vorhanden. Dämonische Wirkungen nach außen fehlen ganz; die Kenntnisse und Wahrnehmungen sind auch ohne Dämon leicht erklärlich.

Vor Allem wird in dieser Hinsicht Folgendes geltend gemacht. „Noch hier — schreibt Herr Eschenmayer — fragten wir die Caroline mehrmals, ob ihr der Mann (von dessen Seele sie besessen zu sein angab) und die Familie auf irgend eine Weise be-

*) Herr Eschenmayer hat die Lächerlichkeit, des Ref. skeptisch-humoristische Behandlung dieser Erscheinungen, besonders auch des Schwänzeflechtens, in einer früheren Recension der Kerner'schen Geschichten Besessener, für baare Anerkennung der factischen Wahrheit dieser Erzählungen zu nehmen. Freilich kennt er jene Recension nicht aus eigener Anschauung, sondern nur aus der Tholuck'schen Relation; sonst könnte er nicht den Ausdruck: Stallmythologie, womit Ref. seine eigentliche Ansicht über jene Geschichten deutlich genug andeutete, Tholuck zuschreiben (S. 201).

kannt worden seien? sie verneinte es aber jedesmal auf das Bestimmteste" (S. 5). Das Beweisende dieses Umstandes müßte auf dem Schlusse beruhen: Wen ich im Leben nicht gekannt, von dem kann ich nach seinem Tode nur dadurch etwas Näheres wissen, daß sein abgeschiedener Geist es mir mittheilt. Aber kann dieser Schluß gelten bei einem, wie Eschenmayer selbst einräumt, „bekannten Manne", der in derselben dem Geburtsorte der Kranken benachbarten Stadt, wo sie zur Lehre und später namentlich zur Zeit ihrer Erkrankung sich aufhielt, gelebt hatte, und nicht ohne Nachrede gestorben war? Die Handlungen, welche angeblich der Verstorbene aus ihr eingestand, waren theils bekannte, theils solche, die er, ihrer ausdrücklichen Erklärung nach, ganz geheim getrieben (S. 15): von ersteren konnte die Kranke auf natürlichem Wege wissen; für die letzteren ist gar keine Controle möglich. Aber er bezeichnete aus Gelegenheit der Erinnerung an seine alten Sünden „Personen, deren Wohnung er trotz dem, daß ein Bekannter sie in eine falsche Straße zur Probe setzte, ganz richtig in der rechten Straße angab" (S. 21). Als hätte die in der fraglichen Stadt viel beschäftigte Nähterin nicht so gut wie der Dämon in Straßen und Häusern Bescheid gewußt! „So räthselhaft uns — bemerkt der Verf. ferner — Dürr's Verkehr mit den Geistern war, so wundersam stimmte das Betragen und das Mienenspiel des Dämons (! d. h. des Mädchens im dämonischen Zustande) damit zusammen; so daß das Kommen und Gehen derselben, auch wenn Dürr keinen Laut von sich gab und unbemerkt in der Ecke stand, immer mit den Reden und Gebärden des Dämons harmonirte" (S. 35). Dies, so wie die öftere Vorausbestimmung der Krisen durch Dürr, erklärt sich, so weit es nicht umgekehrt auf einer Beobachtung der Kranken von Seiten Dürr's beruhte, aus dem Rapport, in welchem er, als Magnetiseur, mit derselben stand. „Wenn aber auch — lesen wir S. 58 — sonst nichts das Dasein eines fremden feindlichen Wesens beweisen würde: so ist es diese verteufelte Stärke, die er durch die zartgebauten Glieder eines schwachen Mädchens ausübte. Zwei Personen konnten nicht Meister wer-

den, und Einer allein wäre in Gefahr gekommen erdrosselt zu werden." Es ist kläglich, einen im Fache der Seelenheilkunde sonst wirklich ausgezeichneten Arzt jetzt so reden zu hören, wie wenn er von der erhöhten Muskelkraft in Wahnsinn, Epilepsie u. s. f. gar nichts wüßte. „Ich bemerke, erklärt er ferner, daß ich manchmal den Puls in den Stunden der Aufregung, der Schwäche, wie auch früher in der tobenden Periode, befühlte, aber immer unverändert fand; was mir ein Beweis schien, daß in diesen Wechselzuständen der Körper keine eigene, sondern eine fremde Kraft gebrauchte" (S. 76). Daß es vielmehr die eigene Kraft solcher Kranken ist, von welcher hier gezehrt wird, beweist ihre Erschöpfung und Abzehrung; jene Gleichförmigkeit des Pulses beweist nur, daß unmittelbar nicht das Blutsystem der angegriffene Theil war.

Damit sind nun aber die seinsollenden Belege für die Realität des Dämon in dieser Geschichte zu Ende. Durch sie den Beweis vollendet zu glauben, scheint uns etwas schnell geschlossen. Und doch, wenn wir Hrn. Eschenmayer hören, ging er gar nicht als Leichtgläubiger an die Sache. „Ich hatte großen Anstand, versichert er, den unsichtbaren Kräften, wie sie sich uns manifestirten, Glauben zu schenken. Obgleich fest überzeugt nicht nur von der Existenz der Dämonen und Engel, sondern auch von ihrer Wirkungsweise, und besonders von den Besitzungen, schien mir doch die Annahme zu gewagt, daß gerade in der vorliegenden Geschichte ein solches Zusammenstoßen dieser unsichtbaren Mächte sich treffen sollte" (S. 152). Also der Angabe der Besessenen für sich allein schenkte der Hr. Verf. keinen Glauben. Ebenso wenig den Dürr'schen Versicherungen. Unter den hülfreichen Erscheinungen kamen, wie oben bemerkt, angeblich auch die Erzengel Michael und Gabriel vor. „Hätten wir blos das Zeugniß des Dürr dafür gehabt, bemerkt Hr. Eschenmayer, so hätten wir diese Namen ganz unentschieden gelassen. So aber gingen sie aus der Unterhaltung, die wir mit dem Schutzgeist (durch Vermittlung der Kranken) führten, und wovon heute der Dürr noch kein Wort weiß, ganz ungezwungen hervor. Ja es

ging noch weiter. Die Caroline fragte selbst den starken Engel: Bist du der Michael? — Ja ich bin es. — Hast du den Satan auf die Erde geworfen? — Ja, ich war es" (S. 121 f.). Kann es etwas Lächerlicheres geben? Der Verf., der Anstands halber doch auch kritisch und skeptisch verfahren zu müssen meint, kann seine Ueberzeugung von der Wirklichkeit der mit seiner Patientin verkehrenden Geister so wenig auch nur versuchsweise einen Augenblick vergessen, daß er für ihre von der Kranken und dem Exorcisten behauptete Realität sie selbst als Zeugen auftreten läßt, was sie doch nur dann sind, wenn sie, in deren Namen die Kranke spricht, als außer dieser existirende, ihre Aussage controlirende Wesen schon vorausgesetzt werden.

Bei dieser Stärke des Vorurtheils ist es kein Wunder, daß alle Indicien einer rationalen Erklärbarkeit, wie sie auch in dieser Geschichte zahlreich liegen, völlig übersehen werden. Der Dämon, lesen wir S. 76, „bemerkte, daß er nur diejenigen Lieder auswendig wisse, welche die Caroline vorher häufig gebetet und auswendig gelernt hat." — Dies referirt der Hr. Verf. ohne alles Arge; es fällt ihm nicht ein, daß von hier aus die Ansicht am nächsten liegt, daß, wie die Lieder, so auch die ganze übrige Erscheinung aus dem eigenen Inneren der Kranken hervorgegangen sein werde. Hat er doch für das schlagendste Indicium gegen die Annahme wirklicher Dämonen in Besessenen, wie es nicht in dieser, aber in andern Geschichten sich findet, eine bequeme Ablenkung zur Hand. „Da es schon manchmal vorgekommen, daß die Dämonen (quod erat demonstrandum) auch die Namen noch lebender Menschen annahmen, was eine offenbare Lüge ist: so bleibt es auch für die Verstorbenen sehr problematisch," ob sie deren wahre Namen angeben (S. 13). „Seit der Dämon im bekehrten Zustande Eines Sinnes mit ihr sei, sagte die Kranke einmal, könne sie ihn nicht mehr recht von sich unterscheiden. Sie beide schlössen sich in ihren Gebeten, Liedern, und überhaupt in allem Thun und Lassen so ineinander, daß sie beständig ihn frage: Bist du es oder Ich?" (S. 83). Auch dieser merkwürdige Fingerzeig auf den wahren, nämlich blos sub-

jectiven, Charakter dieser Erscheinung ist für Hrn. Eschenmayer verloren.

Ein klares Licht hierüber aufzustecken ist auch die Unzahl von Terminen geeignet, welche, für die Heilung der Kranken angeblich von den höheren Geistern in allerhöchstem Auftrage angesagt, einer nach dem andern immer wieder erfolglos verstrichen. Schon am 30sten October wollte Dürr vom Anton vernommen haben, „übermorgen werde wahrscheinlich um 5 Uhr der Dämon erlöst" (S. 34); aber statt daß um die bezeichnete Stunde, wie man erwartete, der Dämon „wie von höhern Wesen sanft weggenommen" worden wäre, fiel die Kranke in einen Schlaf, aus welchem sie verschlimmert erwachte (S. 41 f.). Nach manchen andern auf ähnliche Weise angesetzten und verstrichenen Terminen wurde am 7ten December durch einen Engel auf Abends 8 Uhr Hülfe angekündigt. Die Stunde verfloß; „nach 9 Uhr erschien der Engel und sagte: dem Dämon ist die Gnadenzeit noch um 24 Stunden verlängert" (S. 112). Doch auch nach diesen 24 Stunden erfolgte nichts. Abermals war auf den 10ten ein Austreibungstermin angesetzt. Wirklich erschien angeblich ein Engel, trieb den Dämon aus Bauch, Brust und Hals herauf, aber wie derselbe die Lippen verlassen sollte, stellte er sich nach der Versicherung der Kranken, als wollte er zu Christus zurück, worauf „der Exorcismus eingestellt wurde, und einer der Engel abging, um neue Befehle zu holen. Kaum war der Engel abgegangen — erzählt uns Hr. Eschenmayer in gutem Glauben weiter — so freute sich der Dämon der gelungenen List, und sagte: Es ist mir nicht Ernst, ich will nicht zum Heiland. Diese Verstellung veranlaßte noch eine zweite Botschaft, und mithin auch noch einen längeren Aufschub, von dessen räthselhaften Knoten die Lösung für heute nicht mehr zu erwarten war" (S. 124). Man sieht, es wird hier in vollem Ernst eine bedeutende Raumdistanz vorausgesetzt, welche der Engel als Courier bis zu Gott oder Christus hin in entsprechender Zeit zu durchfliegen habe, wobei mithin über dem Hinundherschicken des Rapports und der Ordre der Rest des Tages hingehen müsse.

Abermals wurde am 12ten auf Abends 6 Uhr die entscheidende Stunde angesagt, brachte aber nur wieder einen unvollendeten Austreibungsversuch und um 7½ Uhr die Nachricht, daß heute nicht mehr, sondern morgen um 6 Uhr Hülfe kommen sollte (S. 127 f.). Wieder kein Erfolg; ebenso am 14ten u. s. f. — Während sich hier jedem von selbst die Bemerkung aufdringt, daß ein unbestimmtes Vorgefühl der Kranken und eine mangelhafte Prognose oder auch nur Wunsch des Exorcisten sich in angeblich himmlische Botschaften maskirt hatte, schlägt der Hr. Verf. nach jedem solchen verstrichenen oder umgestoßenen Termine demüthig seine Vernunft auf den Mund durch die Bemerkung, daß auch Engel irren können — aber dann sollen sie sich nicht als göttlich Beauftragte benehmen; daß der Unendlichkeit der göttlichen Gnade jeder bestimmte Termin widerstreite — dann wird Gott einen solchen auch nicht ankündigen lassen; daß in den Versprechungen der Engel nicht von Austreibung des Dämon, sondern von Erleichterung überhaupt, und namentlich von geistlicher Hülfe, die Rede gewesen — sehr jesuitisch von den Engeln, da sie wußten, daß die Kranke ihre Reden von der Austreibung verstand (S. 134 ff.). Die Schwäche des Exorcismus und der Natur der Patientin, gegenüber der Macht des eingewurzelten Uebels, deutet Eschenmayer in Gnadenfristen für den Dämon um, und am Ende beruhigt er seine Kranke und seine Leser durch den Canzleitrost, es sei ein Irrthum gewesen, zu meinen, daß es sich hier letzlich um die Austreibung des Dämon gehandelt habe; darum sei es gar nicht zu thun gewesen, sondern um die Enthüllung von Wahrheiten, die von so viel höherem Werthe als die leibliche Heilung seien, daß man sich gratuliren dürfe, daß diese nicht eingetreten sei und jenen Offenbarungen Raum gelassen habe (S. 136 f.). Gott bewahre jeden vor einem Arzte, der, wo ihm eine Cur mißlungen, sich geschwind in den Pfarrersornat wirft, und vom Standpunkte einer höheren Teleologie aus den Patienten und die Anverwandten überzeugt, sie müssen's ihm noch danken, daß er jenem die für seine Seele so heilsamen Leiden nicht abgenommen.

Die Gewinnung des richtigen Standpunktes für die vorliegende Geschichte erschwert der Hr. Verf. sich und Andern — ich weiß nicht, ob absichtlich oder aus eigener Befangenheit — auch dadurch, daß er seiner Geistertheorie als andern möglichen Ausweg nur die Beschuldigung des absichtlichen Betrugs oder andere nicht minder abgeschmackte Meinungen gegenüberstellt. „Der factische Bestand — lesen wir S. 68 — führt uns nun einmal auf die Annahme einer Besitzung durch einen Dämon als Grund aller dieser Erscheinungen. Die Annahme eines andern Grundes, der nur in der subjectiven Beschaffenheit des Mädchens, und zwar, um es mit Einem Worte zu sagen, nur in der abgefeimtesten Bosheit mit der höchsten und consequentesten Verstellungskunst unter dem Deckmantel der reinsten evangelischen Wahrheiten zu suchen wäre, verliert sich für den Zuschauer und Zuhörer in Nichts." Später unterscheidet der Hr. Verf. vier Hypothesen, welche sich über die Geschichte aufstellen lassen, welche aber nicht unlogischer unterschieden und schiefer und verschrobener ausgedrückt sein könnten. Nämlich 1) das Ganze sei ein Roman, gesammelt aus allen Mystikern der Vorzeit, welchem die Form des Geschehens aufzudrücken, man in dem kranken Mädchen durch Dürr allerlei Visionen habe hervorrufen lassen. 2) Das Ganze ist zwar so geschehen, aber es ist eine Komödie, bei welcher einer der Behandelnden den Souffleur machte. 3) Es hat eine wirkliche Besitzung durch einen Dämon stattgefunden, aber seine Bekehrung ist nur Verstellung gewesen, um Frist zu gewinnen; und 4) die Eschenmayer'sche Ansicht. Man sieht, die erste und zweite Erklärungsweise, und wieder die dritte und vierte, fallen im Wesentlichen zusammen; ganz übergangen aber ist diejenige, von deren Concurrenz allein der Geistertheorie Gefahr droht. Diese Ansicht, nachdem sie die Redlichkeit des Personals untersucht, und die unreinen Ansätze hinweggeräumt hat, welche Befangenheit der Beobachter, Selbsttäuschung, Eitelkeit und Charlatanerie der Kranken und etwaigen Exorcisten immer mehr oder minder hinzubringen, sucht den Rest des Phänomens nach der Analogie sonst bekannter Krankheitserscheinungen, namentlich

der Verrücktheit, des Somnambulismus und der Epilepsie, übrigens als eigenthümliche Krankheitsform, zu begreifen, und sofern ein oder der andere Zug aus den bisher bekannten Gesetzen des körperlichen und Seelenlebens nicht zu erklären sein sollte: so sucht sie in diese Gesetze tiefer einzudringen, nicht aber erlaubt sie sich, zur Lösung jedes Knotens alsbald einen Geist zu citiren.

Freilich geht bei einer solchen Betrachtungsweise, welche die Sache rein wissenschaftlich, psychologisch und physiologisch, auffaßt, jede Gelegenheit zu den erbaulichen, in der That aber höchst schaalen und trivialen, Betrachtungen verloren, mit welchen Hr. Eschenmayer sein Buch anschwellt, und in denen er den Hauptwerth desselben und den Zweck seines Erscheinens findet. Es ist mit Einem Worte dies, den Leuten am Beispiele dieses Dämon die Hölle heiß zu machen und sie durch Furcht vor einem ähnlichen Schicksale von dem Bösen, besonders aber von der Hegel'schen Philosophie und der kritischen Behandlung der Evangelien, zurückzuschrecken. Ein solches Beginnen ist schon durch den Spruch Christi in dem Gleichnisse vom reichen Manne verurtheilt, und wirklich hat ja die übeln Folgen des Bösen jeder nicht blos in der heil. Schrift, sondern auch in seinen und Anderer Lebenserfahrungen, weit näher und beglaubigter vor sich liegen, als die Phantasien eines kranken Mädchens sie ihm bringen können. Der Hr. Verf. hätte besser gethan, an Kerner ein Beispiel zu nehmen, und nach dessen Vorgange das beobachtete Factum möglichst rein aus der subjectiven Ansicht herauszuschälen.

In den eingestreuten und angehängten Paränesen des Vfs. finden sich hin und wieder Anspielungen auf die Arbeiten und den Standpunkt des Ref., von welchen der Verf. in dem nachträglichen „Wort an Dr. Strauß" versichert, daß sie nicht Rache für dessen Antikritik seien, indem sie schon vor Erscheinung des zweiten Heftes der Streitschriften niedergeschrieben gewesen. Ref. setzt so wenig einen Zweifel in diese Versicherung, daß er sogar glaubt, auch das ausdrückliche Wort an ihn sei geschrieben, ohne daß Hr. Eschenmayer jene Streitschrift gelesen hatte. Denn der Abgeschmacktheit hält er denselben noch immer nicht für fähig,

daß er, wenn er sie gelesen, doch jetzt wieder mit demselben, dort sattsam verhöhnten, Krame kommen würde, wie: „Heilige Wahrheiten sind von einer andern Natur, als logische, ästhetische und moralische; das Heilige ist der Exponent, zu welchem sich das Wahre, Schöne und Gute nur als Coefficienten verhalten" (S. 186 f.); ferner Ermahnungen, wie die, mit welcher er, wie in höherem Auftrage, als ein anderer Apokalyptiker, das Wort an den Ref. schließt: „Sage ihm, daß er seinen Irrweg verlasse und zu Jesu Füßen zurückkehre; wo nicht, so wird sein Loos schlimmer sein, als dieses des Dämons" (S. 215).

Es ist daher auf diesen Nachtrag in keiner Weise einzugehen; nur von der Art soll zum Schlusse noch ein Pröbchen gegeben werden, wie in den zur Geschichte der Besessenen gehörigen Phantasien der Vf. für die biblischen Kritiker und Hegel'schen Philosophen eine eigene Hölle erfindet, weil ihm die gewöhnliche nicht heiß genug für sie ist. „Der Dämon dieser Geschichte setzte sich in die dritte Stufe der Hölle; aber — meint Hr. K. — es muß offenbar noch mehrere geben, da das Verderben des menschlichen Geistes und Herzens noch viel weiter geht. Die Kinder der Bosheit sind nicht blos solche, die das Wort von sich stoßen und der Welt dienen, sondern, was schlimmer ist, solche, die das Wort verdrehen und verfälschen, des Menschen Sohn selbst antasten, verläugnen und verlästern, und alle diese Irrlehren in einem gefälligen Gewand auf Viele verbreiten. In solchen ist nicht nur Sinn, Herz und Wille, sondern auch der Geist verkehrt und in Abfall gerathen. Sie sind der vierten Stufe der Hölle zugetheilt. Der erste dieser Stufe, in welchen der Satan fuhr, ist der Ischariot" u. s. w. Sofort werden das Treiben und die Strafen der vierten Höllenstufe beschrieben. Die Mythiker rufen: „Groß ist die Göttin Idea von Berlin!" Ischariot tauft sie „auf die Idee, das Anundfürsichsein und das Anderssein;" endlich wird eine Preisbewerbung beschrieben unter denen, „die das Christenthum am meisten entwürdigt haben. Alle laufen herzu, aber nur zwischen zweien schwankt der Preis: zwischen einem alten, grauköpfigen Jubelgreis und einem jungen, kaum der

Musenmilch entwöhnten Klopffechter. Der Alte ruft: Mir gebührt der Preis. Seit 50 Jahren geht all' mein Dichten und Trachten dahin, den Juden Jesum von seiner (Gottes=)Sohnschaft zu entkleiden; Tausende von Schülern haben meine Grundsätze eingesogen u. s. f. Was hat dieser junge Laffe gegen mein Verdienst aufzuweisen? — Der Junge erwiedert: Lieber Satan! du siehst gewiß voraus, daß ich für die gute Sache noch zehnmal mehr zu leisten vermag, als diese alte ausgebrannte Oellampe. Was der Alte da noch stehen ließ, habe ich vollends ausgetilgt u. s. f. Und jetzt erhält der Junge den Preis, und der Alte das Accessit. Aber mitten in diesem feierlichen Act fährt der Engel des Zorns herab, alle zittern, die Sünden stürzen wie Furien hervor, die ganze Hölle erbebt von Gewinsel. Ach wie ist das Loos der Verdammten so bitter!'' (S. 170 ff.).

So weit Herr Eschenmayer, indem er, ganz in seinem Fache arbeitend, aegri somnia aus eigenen Mitteln weiter ausspinnt. — Wenn Dante in der Vollmacht dichterischer Begeisterung sich zum Todtenrichter aufwirft, und die Seelen der Vor- und Mitwelt durch Hölle, Fegefeuer und Paradies vertheilt: so ist dies ein erhabenes Schauspiel, welches praktische Energie des Charakters und Kühnheit des Genius uns geben; wenn aber schwachsinniger Aberwitz den Stab des Höllenrichters in die schlotterigen Hände nimmt, und die Vertreter ihm unverständlicher Ansichten in den Schwefelpfuhl zu stoßen versucht: so könnte ein so unmächtiges Beginnen lächerlich sein, wenn nicht der Ekel die Oberhand behielte.

X.

Selma, die jüdische Seherin. Von Dr. **M. Wiener.** Berlin, 1838. bei Fernbach jun.

[1839.]

Der christlichen Seherin von Prevorst wird hier eine jüdische Seherin zur Seite gestellt. Kann mit dem letzteren Ausdrucke füglich nur eine Person bezeichnet werden, welche entweder die Geschicke einer größeren Mehrheit prophetisch voraus verkündigt; oder mit einer unsichtbaren Geisterwelt in fortgehendem Verkehre steht; oder in die geheimnißvollen Tiefen der Natur und des geistigen Lebens ahnungsreiche Blicke wirft: so ist der Titel: Seherin, für eine Kranke ungeeignet, die ihrer eigenen Erklärung zufolge (S. 102. 106. 121) nur für sich selber, zum Behufe von Selbstverordnungen, in beschränktem Grade hellsehend war; mit Geistern, ihren Schutzgeist ausgenommen, nur zweimal in vorübergehenden Verkehr trat; mit Lösung der Räthsel der Welt und des Lebens aber sich nicht befaßte, wenn man nicht ihre religiösen Erhebungen und eine Aeußerung über das Wesen des Lebensmagnetismus (S. 189 f.) dahin rechnen will. Eben so wenig darf die nähere Bestimmung der Seherin als jüdischer in dem Sinne genommen werden als ob ihren Gesichten die israelitische Eigenthümlichkeit specifisch aufgeprägt wäre, und daraus etwa eine interessante Collision zwischen ihrem jüdischen und der Seherin von Prevorst christlichem Himmel und Geisterreiche sich ergäbe: da ihr Judenthum vielmehr das auf- und abgeklärte heutiger gebildeten Israeliten ist, welches tolerant jeden in seiner Reli-

gion selig werden läßt (S. 118), und zwar an die magische Kraft der mit alttestamentlichen Sprüchen beschriebenen Mesusa so wie des Jehovanamens glaubt (S. 110. 186), dabei aber an der modernen Mahlmannischen Paraphrase des christlichen Vaterunsers sich erbaut, mit der Cautel jedoch, daß dasselbe ja ganz aus alttestamentlichen Stellen zusammengesetzt, überhaupt alles Gute im Christenthum jüdischen Ursprungs sei (S. 181 ff.). Demnach haben wir hier einfach eine Somnambüle vor uns, die zufällig jüdischer Abkunft war.

Innerhalb dieser Schranke jedoch sind die Schrift und die Thatsachen, welche sie uns berichtet, merkwürdig genug. Friderike, oder wie sie selbst später diesen Vornamen umsetzte, Selma (S. 118) Wiener, geboren 1817 in Berlin, von Kindheit auf schwächlicher Leibesbeschaffenheit, verfiel ein Jahr vor der Zeit des gewöhnlichen Eintritts der Menstruation in eine Krankheit, deren Symptome Schmerzen in Unterleib, Hals und Kopf, Ziehen in den Füßen und Krämpfe waren: bis mit dem Eintritte der Menstruation das Uebel verschwand; doch nur um nach einer etwa halbjährigen gesunden Zwischenzeit verstärkt wiederzukehren. „Sie litt — schreibt einer ihrer früheren Aerzte in einem der Schrift einverleibten Zeugniß, S. 14. — abwechselnd an den verschiedensten Formen des nervösen Rheumatismus, welcher sich selbst einmal auf das Herz warf und dort einen entzündlichen Charakter annahm, begleitet von den heftigsten hysterischen Krämpfen, welche theils als Lachen und Weinen, theils bis zur Epilepsie gesteigert, auftraten. Im Verlauf der Zeit schien auch das Rückenmark nicht ganz frei zu sein. Heftige Kreuzschmerzen, Unmöglichkeit, die obern und die untern Extremitäten zu gebrauchen, bezeichneten dies hinreichend. Dazugerechnet nun noch, daß auch die Verdauung allmählig sehr geschwächt zu werden anfing, und die Ernährung bei dem fortdauernden schmerzhaften und peinigenden Leiden ganz darniederlag: so mußte es die ärztliche Kunst innig bedauern, hiegegen ganz wirkungslos zu sein.“ —

Im Verlauf von fünf Jahren wurde die Kranke nacheinander von sechs Aerzten, von jedem nach anderer Ansicht und Methode, behandelt und wieder aufgegeben. Der eine behandelte sie auf Gicht mit Bähungen und Einreibungen äußerlich und mit ätzenden Tropfen innerlich (S. 3); der Andere wirkte auf ein chronisch gewordenes Rheuma hauptsächlich mit Schwefelbädern, hierauf wegen lebensgefährlichen Herzklopfens mit Aderlässen und kalten Umschlägen (S. 4); ein dritter operirte gegen Lähmung des Rückgrats und einen drohenden Herzpolypen mit Blutegeln, Einreibungen und besänftigenden Arzneien, dann gegen die Krämpfe mit einer äußerst entkräftenden Ekelkur (S. 5 f.); hierauf wurden wieder Schwefelbäder versucht und Schröpfköpfe angesetzt; bis ein anderer Arzt das Uebel als Erweiterung und Erschlaffung des Herzens zu erkennen glaubte, und mit gleicher Weise zahlreichen inneren wie äußeren Mitteln, Aderlässen, Sturzbädern u. drgl. auf die Kranke einstürmte (S. 9 ff.). Durch diese sich durchkreuzenden Behandlungsweisen war die Kranke zuletzt ganz zerrüttet, ohne Schlaf, Appetit und natürliche Leibesöffnung, sich im Bette auch nur aufzurichten unfähig, von quälenden Herzschmerzen und entsetzlichen Krämpfen heimgesucht. In diesem verzweifelten Zustande wurde sie dem Dr. Breyer, einem Freunde des verewigten Wolfart, zur magnetischen Behandlung übergeben, im August 1837.

Bedenkt man den zerrütteten Zustand der Kranken einerseits, und auf der andern Seite die Thatsache, daß Dr. Breyer sie durch eine magnetische Behandlung von weniger als einem halben Jahre vollkommen wieder herstellte *): so wird man

*) So eben jedoch lese ich in einem Brief aus Berlin vom 15. Juni d. J. die Stelle: „Selma, die jüdische Seherin, habe ich seit Januar d. J. öfters, doch nie im magnetischen Schlafe, gesprochen. Sie war nur kurze Zeit nach ihrer Herstellung gesund, reiste nach Schlesien im Spätherbst v. J., erkältete sich, und hat seit dieser Zeit das Zimmer und Bett wenig verlassen. Vor einigen Wochen

seiner Tüchtigkeit in diesem Fache alle Achtung zollen, und begierig sein, mit seiner Methode näher bekannt zu werden. — Dieselbe hatte vor der gewöhnlichen nichts Positives voraus: täglich um die Mittagsstunde gab der Arzt der Kranken aus der Entfernung von 3—4 Zollen, mit seltener leichter Berührung der Stirne und Magengrube, 10—15 Minuten lang magnetische Striche; worauf sie in der ersten Zeit sogleich, späterhin erst Abends 8 Uhr, in Schlaf gerieth, in welchem sie bald hellsehend wurde und sich Verordnungen machte. Wohl aber hatte die Methode des Hrn. Dr. Breyer sehr beachtenswerthe negative Vorzüge vor der so mancher andern Magnetiseure. Für's Erste nämlich war während der Krisen immer nur Bruder und Schwester der Kranken zugegen, und wurde jede Störung durch fremde Personen sorgsam ferngehalten; für's Zweite wurde das Heilbestreben ihrer Natur nicht durch Hinwendung ihres Hellsehens auf andere Gegenstände gestört. „Es war ein großer Fehler unsrer Magnetiseure — äußert Dr. Breyer S. 32, daß sie solche Kranke durch Querfragen um die eigene, freiwillige Richtung brachten, sie unnöthigerweise von ihrem eigenen Inneren ab, auf Dinge außer ihnen hinlenkten und so entweder durch zu große Anstrengung zur Zerstörung des Körpers Veranlassung gaben, oder doch zu zeitig den Schleier lüfteten, indem sie den Hellsehenden im gewöhnlichen Wachen die gehabten Anschauungen mittheilten; auch wohl durch Suggestivfragen ihre selbstgehabten eigenen Vorstellungen einführten, und die originelle Entwicklung des somnambulen Anschauungsvermögens reprimirten, wo alsdann der Blick des Kranken leicht getrübt wird, und das Erschaute nur undeutlich wiedergeben kann. Glückte alsdann die Kur nicht, erwiesen sich die Aussagen der Somnambulen als irrig: so wurde der Stab nicht über den unvorsich-

---

wäre sie einer Gehirnentzündung und furchtbaren Gesichtsgeschwulst bald erlegen; sie ist jetzt in der Reconvalescenz unter Behandlung des Dr. Breyer."

tigen Magnetiseur, sondern über den Magnetismus gebrochen."
— Weniger erheblich scheint dem Ref. der Umstand, auf welchen Arzt und Herausgeber unverhältnißmäßig großes Gewicht legen, daß nämlich der Magnetiseur niemals während des Hellsehens, und umgekehrt der hiebei gegenwärtige Bruder niemals während des Magnetisirens zugegen gewesen sei (S. 26 f.). Hierdurch ist weder, wie der Arzt glaubt, der Uebergang von Vorstellungen des Magnetiseurs auf die Somnambule ausgeschlossen, da der Rapport beider keineswegs auf die Dauer der persönlichen Gegenwart beschränkt ist; noch, wie der Bruder meint, eine mögliche Einwirkung seiner Vorstellungen auf die Hellsehende, da im Hellsehen auch mit andern Personen als dem Magnetiseur ein mehr oder weniger genauer Rapport eintreten kann, welcher überdies im gegenwärtigen Falle durch das Auflegen des Arms vermittelt (S. 31), und durch die Erscheinung angezeigt war, daß die Kranke sogar im Wachen um den Kopf des Bruders, wenn sie ihn genau betrachtete, einen weißen Lichtstreifen zu sehen behauptete, worauf ihr dann alle übrigen Gegenstände verschwänden, und nur er allein noch sichtbar bliebe (S. 52).

Gleich Anfangs äußerte sich das Hellsehen unsrer Kranken in Selbstverordnungen. Diese wurden ihr nicht selten zuerst im Traume, hierauf erst im wirklichen Hellsehen mitgetheilt. So träumte ihr erst wiederholt, es bringe ihr Jemand ein durchgeschnittenes und mit Schweinesschmalz geschmiertes Milchbrot, und sage dabei: Iß, es ist Schweinesschmalz! (S. 22) bis sie es in der Krise als das Hauptmittel zu ihrer Genesung angab (S. 37); und ebenso ging es später mit der Verordnung von Leinöl (S. 148 ff. 167). Dabei sah sie bisweilen in das Innere ihres Körpers hinein, und konnte den Zustand der inneren Theile, des Magens, Herzens, der Gedärme u. s. f. genau angeben (S. 39 ff. 104 f.). Nur ausnahmsweise in wenigen Fällen stellten sich ihr im Hellsehen auch Heilmittel für fremde Personen dar, wie einmal für ihre Mutter (S. 76 f.), und ein andermal für eine Bekannte

(S. 55. 68 f. 95), während sie jedoch ähnliche Fragen in Betreff anderer in Behandlung ihres Arztes stehenden Kranken ausdrücklich ablehnte (S. 101).

Die Selbstverordnungen gingen zu visionärem Voraussehen des Verlaufs und Endes der Krankheit fort. Nachdem schon in der ersten Krise der Kranken die Gewißheit der Genesung geworden (S. 33), erschienen ihr bald darauf Tag und Stunde, wo sie sich zum erstenmale würde im Bette aufsetzen, und wo erstmals das Bett verlassen können, in folgender Weise: „Ich befinde mich, sprach sie in der Krisis vom 19. October 1837, in einer großen leeren Ebene; der Mond scheint hell silberfarbig und ist mit feurigen Strahlen umkettet. Im Monde steht mit feurigen Lettern geschrieben: den 24. October 11 u. 12." Sofort zog sich der ihr ganz nahe gekommene Mond wieder zurück; kam aber bald wieder näher mit der veränderten Inschrift: Montag den 30. October 11, 12. Nach einer Pause gab sie von beiden Zahlen die Deutung: „Dienstag den 24. October, zwischen 11 und 12 Uhr in der Nacht, werde ich mich zum erstenmale im Bette aufsetzen können, und Montag den 30. October, zwischen 11 u. 12 Uhr des Vormittags, werde ich zum erstenmal das Bett verlassen" (S. 49 f.); was Beides genau so erfolgte (S. 62. 72 f.).

Auch von magnetisch gesteigerter Erinnerung kommen Proben vor; die Schlafwachende vergegenwärtigte sich Scenen aus ihrer frühesten Kindheit wieder (S. 57 f.), und sagte lange Gedichte, die ihr nur Einmal vorgelesen worden waren, ohne Anstoß her (S. 59 f. 219). Auch Ferngefühl zeigte sich gelegentlich einigemale: wenn ihr Bruder eine ihrer Verordnungen unrichtig aufschreiben wollte, verbesserte sie ihn vom Bette aus, von wo sie, mit geschlossenen Augen, ihm nicht auf sein Papier sehen konnte (S. 42); sie fühlte die Gegenwart von Kerner's Seherin von Prevorst im Pulte (oder in den Gedanken) ihres Bruders (S. 90); um die Entlassung ihrer Schwester aus einem Geschäfte, die man ihr verheimlichen wollte, wußte sie (S. 79), und ebenso hatte sie ein Gefühl davon,

daß eines Tages an drei Orten von ihrem Zustande die Rede war (S. 89). — Einige bedingte Vorhersagungen künftiger zufälliger Ereignisse sind dadurch ohne Controle, daß sie in Folge der von der Hellsehenden angeordneten Vorsichtsmaßregeln nicht eintraten; wenn man nicht das bemerkenswerth finden will, daß bei ihrer ersten Ausfahrt nach der Wiedergenesung gerade die Droschke Nr. 9., vor welcher sie gewarnt hatte, an der nächsten Straßenecke bereit stand und nun vermieden wurde (S. 134. vgl. 78). Sofort knüpfte sich aber an die Zahl 9 ein allgemeiner Widerwille: wie die Droschke, so sollte auch das Haus mit dieser Numer auf dem neuen Markte vermieden werden, weil sie, wie sie sagte, in demselben einen Schwindel bekommen, und über das Geländer der Treppe in die Tiefe stürzen würde. Ebenso ist wohl die Vorschrift, sich vor einem schwarzen Hunde zu hüten (S. 78), nur Nachklang jener Traumerscheinung des schwarzen Hundes, der ihrer eigenen Auslegung zufolge ihren Krampf bedeutet hatte (S. 24. 41).

Der übrige Inhalt ihrer Reden während des magnetischen Zustands war theils moralisch-religiöser Natur, von der verzückten, abstracten Art, wie wir sie sonst schon an Somnambulen kennen; theils tritt besonders häufig ein poetisch-deklamatorisch-musikalisches Bestreben hervor. Gedichte von verschiedenen Verfassern, namentlich von ihrem Bruder, dem Herausgeber, einige Verse auch von eigener Arbeit (S. 91. 98. 180), mit Anstrengung auswendig vorzutragen, wohl auch eine Melodie dazu zu improvisiren, war ihr besonders während solcher Krisen, in denen innere Hitze sie plagte, das willkommenste Mittel, dieser loszuwerden (S. 60); ungefähr wie die Seherin von Prevorst durch Berührung widrig wirkender Mineralien sich absichtlich Krämpfe zu erregen pflegte. Diese Liebhaberei, so wie die dazu erforderliche Bildung, ist wohl hauptsächlich von dem Bruder der Kranken abzuleiten, ohne daß deßhalb gerade eine unmittelbare magnetische Einwirkung desselben angenommen werden müßte.

Eben dahin ist die eigenthümliche Form zu rechnen, unter welcher in dieser Geschichte der Schutzgeist auftritt. Zuerst sieht ihn die Schlafwachende nur als ein uraltes Gesicht, mit weißem Barte und lang herabwallenden Silberlocken, von Mondesschimmer übergossen und von einem gelben Strahl umschlungen (S. 37); später wird ihr die ganze hohe Gestalt sichtbar, bekleidet mit einem faltenreichen sonnenklaren Gewande (S. 103). Befragt, ob er keinem ihrer ehemaligen oder gegenwärtigen Verwandten oder Bekannten gleiche, verneint sie es, und findet den Ausdruck seines Gesichts für jede menschliche Sprache unbeschreiblich (S. 104). Mit großer Mühe bringen in einem späteren Gesichte schwarze böse Wesen, vor denen der Schutzgeist sie bewahrt, seinen Namen: Symbolarium, heraus; wozu er selbst bemerkt: „Bereits in der Heidenzeit, bei den Griechen und Römern schon war ich Schutzpatron der Sterblichen! Ich liebe das Menschengeschlecht!" (S. 143). Noch später nennt die Hellsehende ihn einen Braminen, und gibt ihrem Bruder die Erläuterung: „Als er, vor vielen Jahrtausenden, ein Mensch unter Menschen wandelte, war des Ganges Ufer der Ort, wo seine Hütte stand, und er nannte sich einen Sohn des Brama. — Wie? (fragt der Bruder darauf) dein Schutzgeist war im Leben ein Götze? — Schweig' und lästre nicht, erwiedert sie, sondern höre! Es gab eine Zeit, wo der Glaube an den einigen Gott allgemein bei dem Menschengeschlecht war; später bewahrten ganze Familien, wie die Priesterfamilien in Aegypten und Indien, diesen Glauben als ein Kleinod, das man vielfach verhüllte; die Hülle, die Schale, gaben sie dem Volke, sie behielten den Kern, bis nach vielen Generationen auch sie das Kleinod nicht mehr aufzufinden vermochten, sondern das Symbol für die Vorstellung selbst nahmen. Symbolarium, der Bramine, stammt aus der frühesten Zeit" (S. 184). Gewiß vielmehr aus der neuesten; denn sein Name kann nicht älter sein, als der der Symbolik, aus welcher er mit wenigem Geschicke abgeleitet ist, und sein Begriff konnte erst in Folge der Schlegel-Creuzer'schen mytho-

logischen Ideen sich bilden, welche hier in blassem Reflex in die Traumwelt einer Somnambule hineinscheinen. Vielleicht kannte die Kranke auch den Braminen in Jean Paul's Hesperus; und der in opernartigen Variationen wiederholte Vers:

„O Symbolarium! komm, steig' hernieder!
Die Menschen liebst du, sie sind deine Brüder" —

(S. 180 ff.) kann an Darstellungen wie in der Zauberflöte erinnern.

Doch nicht blos mit diesem guten, auch mit einigen bösen Geistern sollte es die Somnambule im Verlauf ihrer Krankheit zu thun bekommen. Im November, nachdem sich ihr Zustand schon wesentlich gebessert hatte, fing auf einmal die Gestalt eines schwarzen Männchens sich ihr im Wachen zu zeigen an, das bald nur mit dem Kopf durch die angelehnte Thür zu schauen, bald in ganzer Figur im Nebenzimmer zu sitzen, und traurig nach ihr hinzublicken schien (S. 108 f.). „Die Erscheinung, die ich gesehen, — sagte sie hierauf im schlafwachen Zustande — ist keine Ausgeburt der Phantasie, sondern Wirklichkeit. Sie ist sehr bösartig, und sucht mir zu schaden; aber das kann sie nicht! Ihr müßt morgen früh eine neue Mesusa [Pergamentröllchen mit hebr. Bibelversen] an die Kammerthür befestigen, damit die Erscheinungen keine Macht über mich bekommen" (S. 110). Dennoch kam die Gestalt immer wieder auf beunruhigende Weise zum Vorschein; unter Andern auch in einem Traume, wo das schwarze Männchen die Kranke bereden wollte, sich mit einer Geiersfeder und rother Flüssigkeit in ein altes Buch einzuschreiben, bis es von einer hohen, weißen Gestalt vertrieben wurde, welche ihrerseits die Somnambule veranlaßte, sich mit einer Taubenfeder in ein weißes Buch einzuschreiben (S. 124). Hienach könnte die schwarze Gestalt wie die weiße als blos symbolische Figur erscheinen; und zwar könnte man die erstere, da sie in einem späteren Traume die Kranke in das Grab legte (S. 155), und noch später in einer Reihe von Krisen sie durch ihren Blick tödten will (S. 157 ff.), für eine magnetische Personi-

fication des Todes halten, wie jener schwarze Hund Sinnbild des Krampfes gewesen war.

Nun aber begann gleichzeitig mit dieser sichtbaren Erscheinung eine räthselhafte hörbare. Man hörte nämlich in der Wohnung der Kranken, vorzüglich Nachts nach dem Niederlegen, ein eigenthümliches Geräusch, das bald einem Fegen längs den Wänden, bald einem abwechselnd leiseren oder stärkeren Klopfen an die Dielen des Bodens oder an die Wände glich, und wovon eine natürliche Ursache zu entdecken, dem Herausgeber trotz sorgfältiger Untersuchung nicht gelang (S. 135 f.). Die Kranke, sonst durchaus frei von Gespensterfurcht, wurde bei diesem Geräusche von einem sichtbaren Grauen überfallen, während die unbekannte Ursache ihrer Furcht mit der Zeit immer unverschämter auftrat. „Oft war es — erzählt der Bruder, — als werfe ihr jemand beim Entkleiden große Steine vor die Füße, dergleichen jedoch beim Nachsuchen keine zu finden waren; dabei schritt es, uns Allen vernehmlich, wie mit grobgearbeiteten hölzernen Schuhen im Zimmer umher. Zuweilen, besonders nach einem vorhergegangenen Gepolter, zeigte sich an der Wand, dem Bette der Kranken gegenüber, ein heller runder Lichtschimmer, von der Größe eines Tellers oder in Gestalt eines länglichten Vierecks, welcher abwechselnd von einer Viertel- bis zu einer ganzen Stunde andauerte. Einmal saß ich — erzählt der Verfasser weiter — am hellen Mittage ganz allein in der Vorderstube auf dem Sopha, während die Kranke im Nebenzimmer sich befand, als plötzlich mit einer so furchtbaren Gewalt gegen ein nur drei Schritte von mir entlegenes Fenster (des zweiten Stockwerks) gedonnert wurde, daß ich im ersten Augenblicke nichts Geringeres, als das Zusammenbrechen des Fensterkreuzes, vermuthete"; die Schwester stürzte todtenbleich herein um sich nach der Ursache des Knalls zu erkundigen: aber vor oder unter dem sogleich geöffneten Fenster zeigte sich nichts (S. 136 f.). Häufig, wenn der Verf. vor Tagesanbruch schreibend saß, wurde ihm das Licht ausgeblasen. Er zündete es wieder an, aber nach

zehn Minuten befand er sich abermals im Finstern, und dies wiederholte sich so oft, daß er endlich die Feder wegwarf, und in gespannter Erwartung die Lichtflamme betrachtete. „Wenige Minuten — versichert er — und das Licht erlöschte, nicht etwa durch einen Luftzug oder unter Knistern, sondern wie wenn es von unsichtbaren Fingern ausgedrückt würde. Wenn ich mich dann erboste, und dem Störenfried gerade nicht die delikatesten Ehrentitel anhängte, hauchte es mich hörbar an, so daß ich mehrere Minuten lang die heftigsten Ohrenschmerzen bekam, und mich niederlegen mußte" (S. 138). Einmal sah sie auch Nachts über dem Haupte ihres lesenden Bruders einen Kopf schweben mit geschlossenen Augen, blauen Lippen, aufgedunsen und leichenfarbig, während sich gleichzeitig ein Modergeruch durch die Zimmer verbreitete, der alle Schläfer weckte (S. 139). Endlich in dem dreitägigen magnetischen Schlafe, der die letzte entscheidende Heilkrise bezeichnete, erklärte die Schlafwachende für den Urheber dieser Spukereien eben jenes schwarze Männchen, welches die Seele eines verruchten Selbstmörders sei, der ehedem in demselben Hause gewohnt habe (S. 192). Später einmal sah sie und ihre gesunde Schwester gleichzeitig in der Nacht eine weibliche Gestalt, welche kurz vorher im Traume der Kranken als hilfesuchende Kindsmörderin erschienen war (S. 198 ff.).

Ihrem hiemit ausgezogenen Inhalte nach geht also die anzuzeigende Schrift zwar nicht über dasjenige hinaus, was namentlich die letztere Zeit und die Kerner'schen Schriften insbesondere an magnetischen und ähnlichen Erscheinungen zu Tage gefördert haben; aber sie dient diesen andern Berichten in mehreren Hauptpunkten zur Bestätigung. Einer solchen bedürfen jene einfacheren Punkte, wie Ferngefühl, Vorgefühl des Termins der Genesung u. dergl. bei Sachkundigen eigentlich nicht mehr; wohl aber sind die angeblichen Spukereien eine interessante Parallele zu mehreren in der Seherin von Prevorst erzählten Geschichten, und zu den vor Kurzem im Gefängniß zu Weinsberg beobachteten Erscheinungen. Für die wirkliche

Existenz solcher Geisterwesen, wie hier die Somnambule solche zu sehen behauptete, beweisen diese Erscheinungen freilich so lange noch nicht, als nicht gezeigt ist, daß zwischen den gewöhnlichen Ursachen jener Töne, als mechanischen Stoß von Menschenhänden u. drgl., auf der einen, und wirklichen Gespenstern auf der andern Seite, keine anderweitigen möglichen Ursachen mehr inne liegen können; eine Untersuchung, welche sich immer dringender als Aufgabe der höheren Physiologie und Pneumatologie hinstellt.

Das bereits Angeführte kann uns darauf führen, mit Wenigem noch schließlich der Stellung zu gedenken, welche der Verf. des unsrer Beurtheilung vorliegenden Buches zu dem Inhalte desselben genommen hat. Derselbe ist nicht, wie dies sonst gewöhnlich ist, zugleich der magnetisirende Arzt, sondern der Bruder der Kranken; überhaupt kein Mediciner, und war vor der Anwendung des Magnetismus auf seine Schwester ohne genauere Kenntniß desselben. Wenn wir deßwegen bei ihm manche derjenigen Kenntnisse und Aufschlüsse vermissen, welche wir von einem Manne des Faches vielleicht bekommen haben würden: so hat dagegen der Verf. durch genaues stenographisches Nachschreiben der Reden der Hellsehenden, überhaupt durch fleißige Beobachtung, jene Mängel auf einer andern Seite zu ersetzen gewußt. Im Wiedergeben des Thatsächlichen trägt sein Bericht durchaus das Gepräge der Wahrheitsliebe; wie auch der Charakter der Schwester und überhaupt der Geist der Familie, auf deren Boden die Begebenheit vor sich geht, als äußerst achtungswerth erscheint. Sein Urtheil über die Thatsachen dagegen will der Verf. ausdrücklich nur als Meinung eines Individuums genommen wissen (Vorr. S. IV.). Mit Recht; denn dieses Urtheil ist im Ganzen erstaunlich jung. Der Verf. hat zum erstenmal eine Somnambule gesehen, und meint nun den Schleier der Isis gelüftet, seinen frühern Bemühungen um die Schale gegenüber jetzt des Kerns aller Wahrheit sich bemächtigt zu haben. Die Hellsehende erklärte die schleunige Herausgabe dieser Schrift für heilige Pflicht gegen

die Menschheit, und der Herausgeber glaubt nun die höchsten Interessen der Menschheit zu betreiben, sein Buch soll dem hoffnungslos Darniederliegenden ein Führer zur Quelle der Gesundheit, [das ginge noch; aber es soll überdies] dem Verirrten ein hellglänzender Leitstern sein, und wehe den sinnlichen Lebemännern, den grauen Sündern, welche an die neue Offenbarung nicht glauben! (Vorr. u. S. 63. 131 f.). Wir kennen diesen jugendlichen Taumel, der sich nur durch die allmählige Einsicht in die wahre Natur des Inhalts solcher angeblichen Offenbarungen abkühlen kann. „Allvater! — betet die Schlafwachende z. B. — Großmächtiges Wesen! Vater, Regierer aller Creaturen! Wie sehr danke ich dir! Deine Wege sind unerforschlich wie deine Rathschlüsse! Du bist allliebend, allwissend und allgerecht!" (S. 43). Und zur Offenbarung solcher Wahrheiten, die zu den jedem Kinde geläufigen religiösen Vorstellungen gehören, sollte es einer Seherin bedurft haben? Oder werden die Menschen etwa künftig tugendhafter leben, sich vor den Schrecknissen der Ewigkeit mehr in Acht nehmen, weil es im vorigen Winter in einem Hause zu Berlin auf geheimnißvolle Weise gepoltert und das Licht ausgeputzt hat? Im Gegensatz gegen die besonnene Selbstbeschränkung des Arztes ist der Herausgeber in den gewöhnlichen Fehler der Erzähler solcher Krankheitsgeschichten gefallen: er hat die medicinisch-anthropologische Wichtigkeit seines Gegenstandes zur religiösen, und damit sein Buch, statt zur ernsten Lectüre von sachverständigen Männern, zum Erbauungsbuche rührungslustiger Frauenzimmer gemacht.

Beilage.

XI.

Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst.

[1830.]

Nachdem über die merkwürdigen Geisterkunden der Seherin von Prevorst die verschiedenen möglichen Ansichten durch einzelne Sprecher sich verwirklicht, und in Partcien festgesetzt haben, ist es jetzt Bedürfniß, sie zusammenzustellen und ihren Werth gegenseitig abzuwägen. Der Eintheilungsgrund derselben ist natürlich der, ob Jemand diese Erscheinungen für objective, d. h. in der äußeren Wirklichkeit bestandene, oder blos für subjective, d. h. nur in der, wenn auch nothwendigen Einbildung der Seherin gewesene ansieht; und hiernach scheint es, da zwischen Wirklichkeit und Einbildung kein Mittleres ist, nur zwei Hauptansichten in der Sache geben zu können: in der That aber sind drei Ansichten möglich, und auch wirklich geworden. — Denn da die Geistererscheinungen der Seherin aus zwei Theilen bestehen, nämlich theils aus sichtbaren Gestalten, theils aus sichtbaren, hörbaren und fühlbaren Kraftäußerungen dieser Gestalten: so kann Einer Gestalten sowohl als Wirkungen derselben für objectiv wirklich halten; ein Anderer Beides für blos subjectiv eingebildet; ein Dritter aber kann denken, die Gestalten zwar seien eingebildet, die Kraftäußerungen aber wirklich und äußerlich erfolgt. — Das Erste ist die eigentliche Geister- oder Gespenstertheorie, welche sich in den durch den

unmittelbaren Anblick der Sache Ueberwältigten (Kerner und Eschenmayer) natürlich erzeugen mußte; das Andere, da die Einbildung von den Kraftäußerungen der Geister, als Klopfen u. drgl., von der Seherin auf Andere durch eine Art von Ansteckung übergegangen sein müßte, ist die sogenannte Ansteckungstheorie, das durch jenes Extrem der Beobachter eben so natürlich in den ersten Beurtheilern (z. B. Menzel) hervorgerufene andere Extrem; zwischen welchen beiden Ansichten die dritte das Mittel hält, da und dort (z. B. von Carové, im Literaturblatt des Morgenblatts) angedeutet, aber nirgends ausgeführt *).

Hiemit ist für uns die Meinung derer gar nicht vorhanden, welche den Thatbestand von Kerners Schrift in der Art angreifen, daß sie theils Betrug der kranken Frau, theils durchgängig falsche Beobachtung des Arztes unterstellen, eine Vermuthung, von deren Grundlosigkeit sich zu überführen nicht blos Augenzeugen, wie der Verfasser gegenwärtigen Aufsatzes, sondern alle unbefangenen Leser der Kerner'schen Schrift in den Stand gesetzt sind, obwohl selbst in öffentlichen Blättern noch täglich Erklärungen dieser Sache zu Tage kommen, für welche Kerner jenen Vers in seine Schrift hätte aufnehmen sollen, den die Seherin in Bezug auf die geäußerte Vermuthung, sie bringe vielleicht die Geistertöne mittelst ihrer Tabacksdose hervor, im Schlafwachen sprach:

Die Dose bitt' ich weg zu nehmen,
Noch eh' erscheint die nächste Nacht;
Ein solcher Einfall könnt' mich grämen,
Wär' er nicht gar zu dumm erdacht.

I. Die Geister-Theorie also hält die Gestalten, welche die Seherin wahrzunehmen behauptete, für wirklich abgeschiedene Menschenseelen, die sich vermittelst eines in die andere Welt hinübergenommenen, feinen Körpers oder Nerven-

*) Andere verbinden diese Ansichten und zum Theil auch die folgende, wie der Verfasser des „verschleierten Bildes zu Sais."

geistes den gesteigerten Sehnerven der Seherin bemerklich gemacht haben. Die wahrnehmbaren Kraftäußerungen aber hält diese Theorie für äußerlich vorgegangene Wirkungen dieser Wesen, welche sie vermittelst jenes luftigen Geisterkörpers, und des geistigen Luftelements hervorgebracht haben.

In Beziehung auf dieses Geisterreich hat man in den Wahrnehmungen der Seherin selber Widersprüche zu entdecken geglaubt, indem sie z. B. das Einemal die Bemerkung mache, daß die als Kinder Verstorbenen in der Ewigkeit wachsen, — das Andermal aber ein vor vielen Jahren gemordetes Kind auf den Armen der Mutter als Wickelkind erblicke (II, 95), welches demnach in der andern Welt nicht gewachsen sein müßte. Gewiß richtig wird dieser Widerspruch von Eschenmayer so gelöst, daß gezeigt wird, das auf den Armen der Mutter erschienene Kind sei nicht das wirkliche, sondern nur der im Bilde herausgetretene Gedanke der Mutter an ihren Kindsmord gewesen, während das wirkliche Kind in irgend einer andern Region des Geisterreichs vollkommen ausgewachsen sich befinden mochte. Daß in Händen von Geistern Dinge im Bild erscheinen, welche in der Wirklichkeit an ganz andern Orten sich befinden, müssen wir auch sonst in dieser Geschichte annehmen, wie z. B. der Geist des K. das Bild des Blattes, welches in der Wirklichkeit gewiß im Oberamtsgericht liegen blieb, der Kranken vor das Bette brachte (II, 71).

Wenn aber gleich diese Lösung des Widerspruchs an sich richtig ist: so fragt sich doch noch, ob sie auch für diejenige Ansicht richtig sei, welche die Erscheinungen selbst als wirkliche Geister nimmt, oder ob diese nicht mit sich selbst dadurch in Widerspruch komme? — Und hier nun scheint es eine gefährliche Nachgiebigkeit zu sein, wenn die Geistertheorie den Gedanken die Fähigkeit zugesteht, sich selbst zu Bildern verkörpern zu können; denn was den Gedanken der Geister recht ist, das muß doch denen der Seherin, die ja auch ein Geist, billig sein: — und entweder hat diese Theorie auch jenes Kind

für ein wirkliches zu halten, und so in den Widerspruch des Wachsens und Nichtwachsens zu gerathen, — oder sie muß uns sofort erlauben, auch die Gestalt der Mutter selbst für den zum Bilde gewordenen Gedanken der Seherin zu halten.

Daß wenigstens ein Theil der von der Seherin wahrgenommenen Geister für blose Gedankenbilder zu achten ist, läßt sich am leichtesten an dem Beispiele der Schutzgeister anschaulich machen. Denn wenn zwar unsere Seherin nur von einem guten Genius spricht (I, 149): so belehren uns doch andere Somnambulen (s. Geschichte zweier Somnambulen, v. Kerner, S. 41) von zwei Geistern, einem guten und einem bösen, die dem Menschen beständig zur Seite stehen. Soll nun der gute Geist die Bestimmung haben, den Menschen der natürlichen Schwebe zwischen guten und bösen Neigungen in ihm, und eben solchen Veranlassungen außer ihm zu entreißen und dem Guten das Uebergewicht zu geben: so stellt ja der böse Geist die Schwebe wieder her, und der Mensch ist mit den Geistern genau derselbe wie ohne sie, — wie wenn ich die Gewichte einer Waage auf beiden Seiten gleichmäßig vermehre, wobei der Stand der Waage derselbe ist nachher wie zuvor. So etwas Ueberflüssiges aber, als diese Genien, ist sonst in Gottes Welt nicht vorhanden, — somit auch diese nicht; — abgesehen davon, daß es eine ärmliche Beschäftigung eines höheren Geistes wäre, mit einem niedrigeren auf solche Weise zusammengekoppelt zu sein, daß ferner ein ärmlicher Grund der Verbindung gerade dieses Schutzgeistes mit diesem Menschen die leibliche Verwandtschaft wäre, wie ja die Schutzgeister immer Großmütter, Brüder u. drgl. sind, — während eben dies als ein triftiger Grund erscheint, die Schutzgeister für Gedankenbilder anzusehen, da es ganz in der Ordnung ist, daß die Einbildungskraft magnetischer Personen das Gottähnliche in der Seele, ihren Rathgeber und Führer zum Himmel unter dem Bilde eines verehrten und durch den Tod verklärten Verwandten anschaue. Wie nun unsere Seherin bei sich

selber zwar dieses Bild immer bestimmt für ihren Schutzgeist hielt: so schwankte sie darüber doch in Bezug auf andere Personen so, daß ihr, nach Kerner's eigenen Worten (I, 153), jene hinter denselben wahrgenommene Gestalt oft der Schutzgeist solcher Menschen zu sein schien, oft aber auch wie ein Widerschein ihres geistigen Wesens, indem sie widrige Gestalten bei Personen von widerwärtiger Gemüthsart, Kinder bei Unschuldigen, bewegliche Figuren bei Unruhigen schaute. Die Empfindung also, welche sie vermöge ihres gesteigerten Gefühls von dem Innern anderer Menschen bekam, gestaltete sich ihr nach der verkörpernden Weise schlafwacher Zustände zu einem entsprechenden Bilde, und eben so das Bewußtsein von ihrem eigenen Innersten. — Wenn so unläugbar einige der von der Seherin wahrgenommenen Geister für blose Gebilde der Einbildungskraft zu halten sind: so muß schon die Analogie uns geneigt machen, auch die übrigen auf gleiche Weise zu erklären. Allein selbst wenn wir dieser Lockung widerstehen, so treiben uns doch die Widersprüche, welche in der Meinung liegen, daß diese übrigen Erscheinungen wirkliche Geister seien, gewaltsam fort.

Um auf unsere Welt der Stoffe zurückwirken zu können, sollen die Seelen den Nervengeist als Hülle mit hinübernehmen (I, 263). Was ist nun aber dieser Nervengeist? — Die Nerven schon sind, mit ihrem Mittelpunkte dem Gehirn, das höchste Product des organischen Leibes, und haben nur in so fern Bestand, als sie von allen übrigen Systemen und Theilen desselben stets neu hervorgebracht und getragen werden. Ebenso wäre der sogenannte Nervengeist zu denken, als das lebendige Product der Nerven, welches nur ist, so fern es von diesen stets neu hervorgebracht wird; und so wenig ein Nervensystem sich denken läßt, fortdauernd ohne den übrigen Leib, so wenig auch ein Nervengeist ohne die Nerven, welche seine lebendigen Werkstätten und Quellbrunnen sind. Allein sie sagen, daß ein Product ohne sein Produzirendes fortdauern könne, davon zeuge jeder Schmetterling, der die Puppe, welche

ihn gebildet, selbstständig abwerfe, ja jeder von uns selber, der unabhängig von seinem Erzeuger fortdaure. Recht! aber beidemale sind die Erzeugten solche, welche in sich selbst wieder lebendig gegliedert und begründet, dadurch eines selbstständigen Lebens fähig sind, — während der Nervengeist wesentlich ein einfaches Ding ist, ohne Hand und Fuß, außer zum Schein, ein abgezogener Spiritus wie ein Kirschengeist oder ein ähnlicher, welche aber eben darum auch todte sind. Will aber Einer den Nervengeist nicht sowohl als Product, denn vielmehr als Princip und Grundkraft der Nerven und des Leibes gedacht wissen: so ist es eben wieder dasselbe. Denn alsdann ist es dem Nervengeiste wesentlich, einen organischen Leib zu wirken, und thut er dieses nicht mehr, so ist er überhaupt nicht mehr vorhanden. Setzen wir aber auch den Nervengeist als wirklich, so wäre er eine leibliche Unterlage des Geistes, bewiesen aus der Analogie unserer hiesigen Welt, in welcher der Geist als einzelne Seele nicht ist, ohne einen Leib. Allein dieser Analogie müßte dann auch weiter gefolgt sein, indem sie ferner sagt, daß die leibliche Unterlage nicht sei, ohne weiter die Natur zur Basis zu haben, aus welcher der Leib seine Nahrung zieht, und auf welcher er ruht. Einen solchen natürlichen Boden suchen wir aber in jener Geisterwelt vergebens. Fragen wir, wie es in derselben eigentlich aussehe, so heißt es: finster, aber die Finsterniß sei eigentlich nicht Eigenschaft des Orts, sondern der Seelen der Geister; fragen wir, was sie zur Stärkung ihres Leibes genießen, so wird geantwortet, sie schlucken religiöse Worte ein, die gleichsam mit dem Nervengeist der redenden Menschen versetzt zu denken sind (II, 179). Allein soll dies eine leibliche Nahrung der Geister sein: warum saugen sie denn nicht geradezu am Nervengeiste der Menschen, gleichgültig gegen Gedanken und Worte? — Belehrt man uns aber, daß es nur eine Geistesnahrung sei, — warum wurde es denn der Seherin schwach davon, daß der Geist ihre Worte in sich aufnahm, was sonst

nicht die Weise geistiger Mittheilungen ist? — so daß dies ein anschauliches Beispiel der übersinnlichen Sinnlichkeit, und der sinnlichen Uebersinnlichkeit, in beidem aber der Verwirrung dieser Ansicht ist.

Wir berühren nur, was von Andern gezeigt ist, wie undenkbar es sei, daß gerade der vom trägen Stoffe entbundene Geist zu solcher Langsamkeit erstarren solle, in welcher, was hier Jahre vermochten, Jahrhunderte nicht mehr vermögen; daß ferner Gott und der Erlöser ihre Hand von jenen Geistern so ganz abziehen sollen, daß sie, ohne eigene Erlösungsanstalten, nur von den Brosamen sich sättigen müßten, die von der irdischen Menschheit reichgedecktem Tische fallen.

Leicht aber, sagt diese Ansicht, sei es, sie zu verwerfen, wenn man sich nicht darauf einlasse, die mit den Geistergestalten verbundenen, auch Andern wahrnehmbaren Wirkungen in der Außenwelt ohne die Annahme von wirklichen Geistern zu erklären. Dies führt uns auf

II. diejenige Ansicht, welche Gestalten sowohl als Kraftäußerungen der angeblichen Geister für Erzeugnisse der Einbildungskraft der Seherin hält, so jedoch, daß die Einbildung von Kraftäußerungen der Geister aus der Seherin auf ihre Umgebungen durch eine Art von Ansteckung überging.

Die Wahrnehmungen der Seherin von Geistergestalten erklären sich diese Ansicht und die dritte auf gleiche Weise. Daß von verborgenen Metallen gewisse Menschen, mit oder ohne die Haselgerte, eine Empfindung haben, ist bekannt. Merkwürdiger sind die Beispiele von Menschen, welche ein ähnliches Gefühl von Verbrechern und ihren Aufenthaltsorten haben. Kerner erzählt (s. Geschichte zweier Somnambulen, S. 351) von einem französischen Bauern, Jakob Aymar aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, welcher vermittelst einer Wünschelruthe die Orte und Werkzeuge eines Diebstahls und Mordes entdeckte, und von sicherer Empfindung geleitet, die

Mörder von Lyon bis an's Meer verfolgte, so daß er mit der Ruthe die Straßen fand, die sie gezogen, die Menschen und Geräthe, die sie berührt hatten; ja ihre Zahl sogar nahm er auf diese Weise wahr, und bekam Einen derselben wirklich in seine Gewalt. Die Aehnlichkeit dieser und anderer dergleichen Erscheinungen mit mehreren von der Seherin von Prevorst berichteten Fällen springt in die Augen. Wie jenem Aymar das Haus, in welchem der Diebstahl geschehen war, die Empfindung anregte: so befand sich ja auch die Seherin über dem Weingewölbe, in welchem der verstorbene K., der ihr hernach als Geist erschien, sein Wesen getrieben hatte; wie jenen sein Gefühl nach den Häusern leitete, in welchen sich Spuren jener Verbrecher befanden: so wurde auch die Wahrnehmungsgabe der Seherin, welche stark genug war, um keiner Nachhilfe durch eine Wünschelruthe zu bedürfen, von dem im Oberamtsgerichte befindlichen Actenstücke angezogen. Daß sie dieses, auch ohne Dazwischenkunft eines Geistes, wahrzunehmen im Stande gewesen, erhellt in jedem Fall aus der Geschichte. Zuerst allerdings bringt es ihr der Verstorbene vor das Bette (II, 71), später aber versetzt sie sich nun im innern Schauen selbst an den Ort, wo das Blatt liegt, in das Zimmer des Oberamtsgerichts, das sie genau beschreibt, so daß jene erste Wahrnehmung des vom Geiste ihr vorgehaltenen Blattes nur als die noch dunklere Anschauung der Sache erscheint. — Man wird von der andern Seite dies wohl zugeben, daß das entfernte Blatt von dieser Seherin auch ohne einen Geist gefunden werden konnte; allein wie konnte sie, wird man fragen, die Gestalt des von ihr im Leben nie gesehenen Mannes so genau und allen kenntlich beschreiben, wenn sie nicht wirklich den Geist sah? — Sie hatte in dem Actenstücke die That des Mannes, als etwas Persönliches von ihm, gefühlt, und dies ergänzte sie, nach der Weise des magnetischen Lebens, nichts abstract, sondern Alles in concreter Lebendigkeit vorstellend, zum vollen Bilde seiner Person. — Die

Wahrnehmung des Verbrechens wird so für die Somnambule zur Wahrnehmung des Verbrechers, wie er leibte und lebte. — Auch in andern Fällen war es irgend ein mit verstorbenen Personen, und namentlich Verbrechern, in Beziehung stehender Gegenstand in der Nähe der Seherin, was ihr Wahrnehmungs-Vermögen aufregte. — In der Geschichte des Bellon war auf diese Weise zunächst das mit ähnlichem Gefühle begabte, arme Weib (II, 109), und durch diese die Seherin, angeregt worden. Anfangs brachte dieser, wie oben, der Geist die Kunde, wie er heiße, und was er begangen, vor das Bette. Wenn sie aber später selbst im Geiste das Haus durchwanderte, das er im Leben bewohnt hatte, und es treffend beschrieb (113), wenn sie hierauf nach schriftlichen Spuren von demselben schlafwachend suchte und solche fand: so ist dies wieder das Gleiche, daß ihr zuerst nur das dunklere Gefühl, dann erst die hellere Anschauung der Sache wurde. Bemerkenswerth ist, daß sie hier ausdrücklich sagt, der Geist erscheine ihr in der Gestalt, die er gehabt, als er die Unthat verübt habe (124), was die obige Vermuthung bestätigt, daß sie aus der Wahrnehmung der in den Papieren aufbewahrten That das Bild des Thäters sich gestaltete. Wenn sie nun aber mit ihrer Spürkraft für dergleichen Dinge gleichsam die Gegend durchstreifte, um die Acten des K. oder B. zu finden: so mußten ihr dabei auch andere Spuren ähnlicher Art da und dort aufstoßen und so immer neue Geisterbilder in den Kreis ihres Umgangs treten.

Eine Analogie zu dieser Gabe der Seherin von Prevorst und jenes Aymar bietet noch Folgendes. Bekannt ist, daß gewisse Menschen über Gräbern von Uebelkeit befallen werden. Was in diesen Menschen blos unbestimmtes Gefühl ist, das finden wir in jenem Secretär des bekannten Pfeffel, Namens Billing, von welchem uns das Eschenmayer'sche Archiv berichtet, zum anschaulichen Bilde gesteigert. Während er nämlich am Tage über Grabstätten wie einen elektrischen Schlag

verspürte, sah er, wenn er sich bei Nacht solchen Stellen näherte, auf denselben eine weiße, menschliche Figur schweben, das Angesicht nach derjenigen Seite gekehrt, nach welcher der Leichnam gelegt war. Eine solche Gestalt sah er einmal an einer Stelle im Pfeffel'schen Garten, wo Niemand einen Menschen begraben wußte. Als einst der Secretär verreist war, ließ Pfeffel nachgraben, und fand tief unten ein Gerippe, welches er nun entfernen, und den Platz ganz wieder in den vorigen Stand setzen ließ, worauf Billing, zurückgekehrt, und, von dem Vorgang nicht unterrichtet, an der Stelle nichts mehr sah, noch fühlte. — Daß die von diesem Manne gesehene Gestalt ein Geist gewesen, wird freilich Niemand behaupten, weil es zu sehr mit der christlichen Lehre streiten würde, die Seelen der Verstorbenen an die Gräber gebunden zu denken; sondern Jedermann wird sagen, es sei der zum Bilde gestaltete Eindruck der vergrabenen, menschlichen Ueberreste gewesen. Diese Erklärung auch auf die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst auszudehnen, werden wir uns nicht wehren lassen, wenn gleich diese noch einen Grad höher steht, als selbst Billing. Wie nämlich dieser von menschlichen Leichnamen und aus der Nähe jene Eindrücke erhielt, so waren auch die von ihm gesehenen Bilder an die Grabesstätte gebunden; bei der Seherin von Prevorst dagegen ging theils die Empfindung auch auf schwächere Spuren und in weitere Fernen, theils waren die Gestalten, welche sie sah, von der die Empfindung erregenden Stelle losgebunden, und wandelten frei.

Wenn wir so mit der Erklärung, welche diese Ansicht von den der Seherin erschienenen Geistergestalten gibt, nur einverstanden sein können: so fragt sich noch, ob uns eben so die Erklärung befriedigt, welche diese Theorie für die angeblichen Kraftäußerungen der Geister uns bietet. Für die Möglichkeit einer Ansteckung mit inneren magnetischen Wahrnehmungen wird mit Recht das Beispiel des zweiten Gesichts

geltend gemacht. Die damit Begabten können die Anschauung, z. B. eines künftigen Leichenzugs, den sie Wochen vor dem Tode des zu Begrabenden aus dessen Hause ziehen sehen, durch Berührung einem Andern mittheilen. Wollen wir aber auch den Unterschied nicht geltend machen, daß, was einem Berührten mitgetheilt werden kann, darum noch nicht auch dem blos im Zimmer Befindlichen mittheilbar ist, noch weniger solchen, die nicht im gleichen Zimmer waren (I, 63), ja, die blos am Hause vorübergingen, und, wegen des Geisterlärms drinnen, stehen blieben (64), — wenn wir auch dies nicht geltend machen: so ist doch eine andere Schwierigkeit unüberwindlich. Ist nämlich der Angesteckte in den Kreis der Geistereinbildung der Seherin aufgenommen: warum dann blos zur Hälfte, so daß er zwar die Wirkungen der Geister, als Klopfen, Werfen, zu vernehmen glaubt, nicht aber (einige Ausnahmen abgerechnet), auch ihre Gestalten zu sehen, da doch sonst Geistergestalten das Eheste sind, was Furcht und Wahn die Menschen zu sehen glauben machen? Zu geschweigen, daß, wenn doch Kerner nicht blos ein Werfen zu hören glaubte, sondern auch den geworfenen Kies im Zimmer fand (II, 130), wenn man nicht nur ein Geräusch mit Papieren, Stühlen u. drgl. vernahm, sondern Papiere und Stühle wirklich durcheinander geworfen antraf (173 u. 76): es schwer hält, die Ansteckung so weit auszudehnen, daß nun Kerner nur gemeint haben soll, Kies in der Hand zu halten, und die andern, Stühle aufzurichten. So löst sich von dieser Seite auch die jetzt betrachtete Ansicht auf, und wir werden

III. zu derjenigen Ansicht fortgetrieben, welche zwar die Geistergestalten für blose Einbildungen hält, von den damit verbundenen Kraftäußerungen aber zugibt, daß sie wirklich äußerlich vorgegangen.

Von wem nun aber sollen sie hervorgebracht worden sein? — Wir finden, daß die Seherin sich öfters in entfernten

Häusern, ja auf noch größere Weiten hin, durch Laute, welche sie auf gewöhnlichem Wege in solche Entfernungen nicht bringen konnte, hörbar gemacht habe. — Daß sie dieses Vermögen besaß, können wir nicht läugnen, ohne mehrfachen Beobachtungen zu widersprechen, wovon wir uns gleich oben losgesagt haben. Ist nun dieses Vermögen nicht ein solches, aus welchem sich auch die, den Geistern zugeschriebenen Kraftäußerungen ableiten lassen? Wenn man der Seherin dies als die Ansicht Etlicher vortrug, so pflegte sie auf den großen Unterschied aufmerksam zu machen, welcher dabei übersehen werde: nämlich jene von ihr selbst hervorgebrachten Töne bringe sie jedesmal im tiefsten, magnetischen Schlaf, bewußt und absichtlich, hervor, wogegen die Geistertöne meistens sich hören lassen, wenn sie wach sei und auf ganz andere Dinge gerichtet. Der Unterschied ist nicht zu verkennen, — nur kann zweierlei zu seiner Milderung beigebracht werden. Zuerst dies, daß sie auch im Wachen sowohl schauend, als wirkend an entfernte Orte sich versetzen konnte. Sie sagte mir selbst, oft wenn sie anhaltend an entfernte Personen denke, sehe sie auf einmal das Zimmer, in welchem sich diese befinden, und sie selbst ganz in der Lage, in welcher sie eben seien; und daß sie wenigstens durch Vermittlung von Seifenblasen, Glas u. drgl. wachend an leiblich nicht zu erblickende Orte sehen konnte, dafür finden sich in Kerner's Schrift mehrere Beispiele. Daß sie aber auch fern wirken konnte im wachen Zustande, davon findet sich daselbst (I, 168) ein Beleg: Ehe die Seherin im tiefsten, magnetischen Schlafe jenen Ruf bei der vier Stunden weit entfernten Leiche ihres Vaters that, war sie schon den ganzen Tag mit dem entfernten Arzt ihres Vaters in wirksamem Rapport, weßwegen auch er allein jenen Ruf vernehmen konnte. — Das Andere, was bemerkt werden kann, ist dieses, daß die Erscheinung von polternden, werfenden u. drgl. Kraftäußerungen hervorbringenden Geistern sie meist in magnetischen Schlaf oder Krämpfe brachte, weßwegen sie von dem Geräusche

selbst häufig nichts mehr vernahm (vrgl. II, 173. 176 u. sonst), so daß, was sie sonst im magnetischen Schlaf zu bewirken pflegte, hier wenigstens im Uebergang zu demselben geschehen wäre; obgleich allerdings manche angebliche Geisterwirkungen erfolgten, während sie wach war und blieb. Grundlos aber zeigt es sich in jedem Fall, wenn die Anhänger der Geistertheorie uns beschuldigen, um das Wunder einer Geisterwelt und ihrer Einwirkung auf die unserige, zu vermeiden, machen wir die Seherin selbst zu einem noch viel erstaunlicheren Wunder. Denn das wunderbar scheinende Vermögen des Fernwirkens nehmen ja auch jene bei dieser Frau an, und der Unterschied ist nur, daß wir uns denken, sie habe es auch unbewußt und unwillkürlich, und im Wachen geübt, während jene es blos auf den bewußten und willkürlichen Gebrauch im magnetischen Schlafe beschränken. Daß aber Jemand auch unwillkürlich und unbewußt thut, was er in andern Fällen bewußt und willkürlich vollbringt, das ist doch wohl nichts Ungewöhnliches; und daß eine nur im magnetischen Schlafe zu erwartende Kraftäußerung von der Seherin von Prevorst auch im gewöhnlichen Wachen verrichtet wird, das kann eben so wenig auffallen, da sie gerade dadurch von andern Somnambulen sich unterscheidet, daß bei ihr die Fähigkeiten des magnetischen Zustandes auch in den wachen getreten sind. So demnach steht die Sache: jene nehmen das Wunder des Fernwirkens der Somnambule an, und noch ein zweites, das Geisterreich, dazu: wir aber blos jenes Eine. Aber verhehlen wir uns nicht, wie alles Nachweises in den Gesetzen des organischen Lebens dieses der Seherin zugeschriebene Vermögen noch ermangelt; nur daß dieser Mangel nicht unserer Ansicht eigenthümlich ist, sondern allen gemeinsam. Jedenfalls aber scheint es nur folgerecht zu sein, einem Organismus, dessen Empfindungssphäre so sehr in's Unbestimmte zerfloß, daß er jedes Metall und jedes Kraut im Zimmer, Manches auch auf größere Entfernungen fühlte, diesem auch eine eben so in's

Weite zerfließende Wirkungssphäre zuzuschreiben, mittelst welcher er theils willkürlich im magnetischen Schlafe jenes Anklopfen in entfernten Häusern, theils unwillkürlich im Wachen jene von der Seherin selbst für Kraftäußerungen ihrer Geister gehaltenen Töne hervorzubringen vermochte. Und eben in diese Schlaffheit des Bandes der Lebenskräfte, welches, unfähig dieselben auf den eigentlichen Zweck des organischen Lebens zusammen zu halten, sie in excentrischen Wahrnehmungen und Kraftäußerungen sich zersplittern ließ, wäre die Krankheit der Frau zu setzen, die sie selbst, ganz einstimmig hiemit, als ein allzuleichtes Loswerden des Nervengeistes von den Nerven bezeichnet (I, 263).

Wenn nun gegen diese Ansicht zuletzt noch bemerkt wird, wofern wir doch eine Unsterblichkeit annehmen, so können wir diese nicht wohl anders vorstellen, als wie sie die Seherin uns beschreibe, — und wenn dann zu diesem Behuf die Unsterblichkeit der einzelnen Menschenseelen bewiesen wird: so folgt theils aus der Annahme der Unsterblichkeit überhaupt noch keineswegs die Annahme der Geisterwelt unserer Seherin; theils sollte die Unsterblichkeit selbst bündiger begründet werden, und frommer, als sie kürzlich von Schubert (Morgenblatt, März 1830) begründet worden ist. An Bündigkeit nämlich mangelt es seinen aus der Analogie der Natur hergenommenen Beweisen, welche sämmtlich nur das Beharren der die Gattung bildenden Kraft im Tode der Einzelwesen darthun; — an Frömmigkeit aber scheint es jenen Reden zu gebrechen, daß es, — wofern keine Unsterblichkeit sei, besser wäre, der Mensch hätte den ihn über die Erde hinaustreibenden Geistesfunken nicht erhalten, der ihn dann nur im Genusse beunruhigen würde. Allein dies ist doch wohl nur rednerisch. Denn wenn nun Ernst gemacht würde, und dem Verf. die Wahl gestellt: so würde er sicher auch ohne Unsterblichkeit und blos für dieses Leben, nicht lieber ein Thier sein wollen, als dieser geist- und gemüthvolle Mensch. — Doch

dies nur als merkwürdiges Beispiel, wie die Art von Religiosität, welcher diese Lehre Mittelpunkt der Religion ist, so leicht in Irreligiosität überschlagen kann.

Dieses also sind über den vorliegenden Gegenstand die verschiedenen Ansichten, für und wider deren jede noch Mehreres hätte gesprochen werden können, wenn nicht das Bisherige die Grundzüge enthielte, an welche das Weitere Jeder selbst anknüpfen kann. Am meisten möchte eine weitere Ausführung und tiefere Begründung der dritten Ansicht, — am wenigsten das, deßhalb von uns nur berührte, wohlfeile Gerede über Täuschung und falsche Beobachtung, der Wissenschaft würdig und förderlich sein.

Dritte Abtheilung.

Zur schönen Literatur.

XII.

1) Supplement zu Schiller's Werken *). Schiller's Leben, Geistesentwickelung und Werke im Zusammenhang. Von Dr. **Karl Hoffmeister.** Erster Theil. Zweiter Theil. Stuttgart 1837 u. 38. P. Balz'sche Buchhandlung.

2) Schiller's Dichtungen nach ihren historischen Beziehungen und nach ihrem inneren Zusammenhang von **H. F. W. Hinrichs.** Erster, lyrischer Theil. Zweiter, dramatischer Theil, erste Abtheilung. Leipzig, 1837 u. 38. Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung.

[1837 u. 38.]

Die letzten Jahre haben, neben den Bemühungen um Schiller's Denkmal, zugleich mehrere schriftstellerische Arbeiten zu Tage gefördert, welche dazu dienen, das Bild der Persönlichkeit des Dichters zu vervollständigen, und über den Gang seiner Geistesentwickelung Licht zu verbreiten. Zuerst das liebenswürdige Büchlein von Streicher über den ersten entscheidenden Wendepunkt in Schiller's Leben, seine Flucht aus Stuttgart; die naivste Idylle aus einem Dichterleben, oder, um einen Goethe'schen Ausdruck zu gebrauchen, ein wahres Evangelium juventutis, von dessen ansprechender geschichtlicher Wahrheit der verherrlichende Schimmer, welchen das verehrend liebende Herz des Jugendfreundes um das Haupt seines Helden ergießt, leicht von

*) Daß dies, was höchstens als Zusatz nachstehen konnte, als Haupttitel voransteht, ist eine Zudringlichkeit der Verlagshandlung, welche der Verf. nicht hätte dulden sollen.

selbst sich in Abzug bringt. Hierauf die, Schiller's Aufenthalt in der Carlsacademie und seine nachherigen Stuttgarter Verhältnisse betreffenden Mittheilungen seines Mitzöglings, des Generals von Scharffenstein, Umrisse mit militärischem Scharfblick und Humor gezeichnet; endlich über die Jenaische Periode die sinnigen Beobachtungen und charakteristischen Anekdoten von Göriz. Durch diese neueröffneten Quellen war das früher erschienene Sammelwerk von Döring über Schiller's Leben unzulänglich geworden; und da in der Auffassung und dem Verständniß der Werke eines solchen Geistes ohnehin kein vorhergehendes Jahrzehend dem folgenden Genüge thun kann: so war die Ausarbeitung neuer umfassender Werke über Schiller's Leben und Dichtungen nahe gelegt, dergleichen hier zwei unserer Beurtheilung vorliegen.

Plan und Anlage beider Werke sind übrigens verschieden. Hoffmeister verfährt nach der Zeitordnung, Hinrichs nach der Sachordnung; ersterem dient das Leben Schiller's, mit seinen wechselnden Verhältnissen, seinen Wendepunkten und Abschnitten, als Faden, an den er die Werke des Dichters in ihrer Aufeinanderfolge aufreiht: letzterer gebraucht die verschiedenen Classen der Schiller'schen Dichtungen als ein Fachwerk, in welchem er an Ort und Stelle auch die jedesmal zur Erläuterung dienlichen Notizen aus dem Leben des Dichters unterbringt. Und jeder von beiden Verfassern hält nicht nur, wie natürlich, seine Methode für wahr überhaupt, sondern für die wahre ausschließlich, welcher gegenüber die des andern für falsch und irreführend ausdrücklich erklärt wird. Hoffmeister will „Schiller's Gedichte wie seine historischen und philosophisch-ästhetischen Schriften in ihrem inneren Zusammenhange darstellen, und als Erzeugnisse aus dem Entwickelungsgange seines Lebens hervortreten lassen. Die würdigste Erläuterung eines schriftlichen Documents besteht nach ihm darin, daß man dasselbe auf die zusammenwirkende äußere Lage und innere Geistesbeschaffenheit seines Urhebers zurückführt. Hierdurch — bemerkt er — treten alle Geisteserzeugnisse mit dem Innern, dessen Aeußerung sie sind, in ihre naturgemäße

Verbindung, und nur durch diese Methode können wir vor der, wie es scheint unerschöpflichen, Manier verwahrt bleiben, eines Genius Dicht- und Denkweise durch unsre Träume zu erklären, und seinen Reichthum auf unsre Armuth zu reduciren, was in unsern Tagen Manche (wahrscheinlich zielt der Verf. von Nr. 1. neben den Göschel'schen und anderen Producten auch auf eine frühere Arbeit des Verfs. von Nr. 2.) besonders an Goethe verschuldet haben. Statt den Dichter zu erklären, legen sie bei Gelegenheit des Dichters sich selbst aus" (Hoffmeister, Vorrede S. VII f.). Dagegen urtheilt Hinrichs, das Princip, nach dem die Darstellung in der Hoffmeister'schen Schrift geordnet ist — die Aeußerlichkeit der Zeit und der Subjectivität des Dichters — sei nicht geeignet, zum Begriff des Inhalts der Schiller'schen Poesie zu führen. Schon der Titel der Schrift deute das blos subjective Interesse an. Das Subject des Dichters werde allein zur Grundlage und zum eigentlichen Centrum gemacht, deßhalb müsse Alles auf dasselbe bezogen werden, Alles einen subjectiven Ursprung nehmen. „Schiller hat ja die Gedichte gemacht, die in diesem Sinne ebensowohl blose Machwerke sein können, als wahre Kunstwerke. Die ganze Betrachtung ist mehr nur biographisch, literarhistorisch, notizenmäßig, als eine innere Entwickelung und Erkenntniß der Sache, ist die literarisch ganz gewöhnliche, nach der es im Poetischen weniger auf die tiefere innere Wahrheit ankommt, wie Schiller sie fordert, als auf die blos äußere, historische Wahrheit oder vielmehr Richtigkeit" (2ter Theil, 1ste Abth., Einleitung, S. LXV ff.).

Ungerechnet noch die Ungereimtheit des Ausdrucks, daß es nach einer solchen Betrachtungsweise im Poetischen auf historische Wahrheit ankomme, ist dieser ganze Tadel, so weit er die allgemeine Anlage des Hoffmeister'schen Buches treffen soll, unbegründet. Dem Tadler schwebten philosophisch-kritische Werke über Dichter vor, wie etwa Rötscher eins über den Aristophanes geliefert hat. Hier geht der Verf. nicht biographisch zu Werke, sondern er zerfällt das athenische Leben in die verschiedenen Seiten, welche sein damaliger Zerfall der komischen Geißel des pa-

triotischen Dichters darbot, und fügt bei jeder solchen Seite die Analyse der betreffenden Komödien ein. Dieses Verfahren kann bei dem alten Dichter vollkommen zweckmäßig, und doch bei dem neueren ungeeignet sein, aus zwei Gründen. Bei den meisten alten Schriftstellern ist uns die biographische Anordnung und Erläuterung ihrer Werke einfach dadurch verboten, daß wir von ihren Lebensumständen nichts Genaueres wissen: so gerade bei Aristophanes. An die Geschichte seines Vaterlandes freilich schließen seine Komödien sich auf's Genauste an: dies nöthigt jedoch den Erläuterer noch nicht zu einer chronologischen Anordnung, sondern läßt sich in geschichtlichen Einleitungen und Anmerkungen erledigen, wobei die Ordnung der Dramen andern Rücksichten folgen, und nur etwa der umgearbeitete Plutos, seiner durch die späteren Zeitumstände bedingten abweichenden Form wegen, zuletzt stehen mag. Zweitens aber und hauptsächlich sind von vielen jener Schriftsteller, und so namentlich wieder von dem beispielsweise angeführten, durch den auflösenden und läuternden Zeitenstrom diejenigen Arbeiten weggenommen worden, welche, in jugendlichen Entwickelungsperioden entstanden, unreife Bestandtheile in sich trugen, und nur die gediegenen Erzeugnisse der reifen Kraft und vollendeten Entwicklung übrig gelassen: gleich die erste der von ihm uns übrig gebliebenen Komödien gehört zu den nach Form und Inhalt vollendetsten. Dagegen haben wir in der Reihe von Schiller's Productionen deutlich den werdenden, fortschreitenden, allmählig sich entfaltenden Dichter vor uns, der in dieser Succession seines Werdens aufgefaßt sein will, und es um so eher auch kann, je ergiebiger nach und nach die Quellen über den äußern Gang seines Lebens fließen. Das Fortgehen am biographischen Faden ist für den Erläuterer der Schiller'schen Dichtungen so unumgänglich, als — um ein, dem Verf. von Nr. 2. besonders naheliegendes Beispiel zu wählen, — für einen Geschichtschreiber der neueren Philosophie, der die verschiedenen Schriften eines Fichte oder Schelling in seiner Darstellung beleuchten wollte. „Ich mußte — sagt Hinrichs — die Schiller'schen Dichtungen, wenn ich sie im Zeugniß des Geistes und der

Freiheit darstellen wollte, betrachten, wie sie innerlich, nicht wie sie äußerlich aufeinander folgen" (II, 1, S. LXIX). Die Voraussetzung hiebei ist also, daß beide Arten der Aufeinanderfolge öfters von einander abweichen. Dies ist mit der Beschränkung wohl einzuräumen, daß innerhalb Einer und derselben Entwicklungsperiode eines Dichters innerlich zusammengehörige und sich ergänzende Dichtungen durch Zwischenarbeiten unterbrochen sein können. Wenn nun aber Hinrichs in seinem Buche (I, S. 281) die Romanze: Graf Eberhard der Greiner von Würtemberg, gedichtet im Jahre 1782, im rohesten Bürger-Schubart'schen Tone (sie fängt gleich an: Ihr, ihr, dort außen in der Welt, die Nasen eingespannt), in Eine Reihe stellt mit dem Kampf mit dem Drachen (1789) und dem Grafen von Habsburg (1803), zwei Arbeiten aus der Zeit der vollkommenen künstlerischen Reife des Dichters: so fällt das Unangemessene einer solchen Anordnung Jedem in die Augen. Der Grund, warum bei diesen Gedichten der innere Zusammenhang eine so grelle Abweichung von der äußern Aufeinanderfolge erheischen soll, ist der, daß alle drei Gedichte die Selbstbeherrschung zur Darstellung bringen. Also das Innere, das Wesen einer Dichtung ist nur das, was sie zur Darstellung bringt, ihr Inhalt, ihre Idee; wogegen die Art und Weise, wie diese dargestellt wird, die Form, das Unwesentliche ist: eine idealistische Ansicht von der Poesie, welcher die gleiche unpoetische Abstraction von der Form zur Last fällt, wie der von Goethe und Schiller bekämpften materialistischen, vor Allem auf den Stoff einer Dichtung gerichteten, und von der es nicht mehr weit ist zu jener moralischen, welche bei einem Gedichte vor Allem darnach fragt, was es predige; eine Richtung, die Hr. Hinrichs selbst verwirft.

Näher unterscheidet nun Hoffmeister in Schiller's Geistesentwicklung und schriftstellerischer Laufbahn drei Perioden: 1) die der jugendlichen Naturpoesie, von den frühesten Gedichten an bis zur Vollendung des Don Carlos, oder von 1776—1786; 2) die Periode der wissenschaftlichen Selbstverständigung und Läuterung, Schiller's historische und philosophisch-ästhetische Ar-

beiten, nebst einzelnen dichterischen Versuchen, umfassend, bis zu den Horen, 1794; endlich 3) die Periode der gereiften Kunstpoesie, in welcher der Dichter seine eigentlich classischen und unsterblichen Werke schuf. Gegen diese Eintheilung und Bezeichnung hat Hinrichs Verschiedenes einzuwenden. Die Benennung der ersten Periode als Naturpoesie soll nicht recht passen, da bei Schiller niemals die Natur, sondern immer der Geist, wenn auch anfänglich noch in natürlicher Form, das Pathos sei (II, 1, S 151). Allein das ist Wortstreit; da ja die Bezeichnung der übrigen Perioden bei Hoffmeister jenem Ausdrucke für die erste unverkennbar den Sinn ertheilt, daß sich in derselben so zu sagen der natürliche Mensch des Dichters, noch nicht der aus der Kunst wiedergeborene, ausgesprochen habe, welches unwiedergeborene Wesen sich sowohl formell in der rohen ungebärdigen Kraft der Darstellung, als auch am Inhalte dadurch an den Tag legte, daß die Selbstständigkeit des subjectiven Geistes als unmittelbaren, noch nicht mit der objectiven Vernünftigkeit der Wirklichkeit und des Weltlaufs vermittelten, das Pathos war. Weiter wird an der Hoffmeister'schen Behandlung des Gegenstandes ausgesetzt, daß in ihr bald das Lyrische vom Dramatischen, bald das Dramatische vom Lyrischen unterbrochen sei, was die Stetigkeit der Behandlung störe, welche jede Dichtung, besonders das Drama, erfordere (a. a. O. S. LXIX f.). Im Widerspruch mit dem vorhin bemerklich gemachten vorwiegenden Interesse am Inhalt ist nun hier umgekehrt auf die Form so sehr das entscheidende Gewicht gelegt, daß die Erläuterung der Gedichte der einen Form nicht durch die Beleuchtung von Gedichten einer andern Form unterbrochen werden soll. Näher freilich ist die Form hier beidemale in verschiedener Bedeutung genommen: nämlich zusammenbindend für die Darstellung soll die Form in der Bedeutung sein, in welcher sie die Classenunterschiede der verschiedenen Dichtungsarten bestimmt, so daß von einem Dichter zuerst etwa sämmtliche lyrische Gedichte in Einer Reihe, dann ebenso ununterbrochen alle dramatischen, hierauf wieder alle

prosaischen Arbeiten erläutert werden sollen; keine Rücksicht dagegen wäre auf die Form in dem Sinne zu nehmen, in welchem sie die Art und Stufe künstlerischer Ausbildung innerhalb derselben Classe bezeichnet. Allein gerade umgekehrt wird, wie das Uebersehen des letzteren Unterschiedes an dem oben beigebrachten Beispiel sich als ungeeignet erwiesen hat, so die Ueberschreitung der ersteren Schranke sich nicht selten als Bedürfniß zeigen: manche Gedichte der Anthologie z. B. wollen in Verbindung mit den Räubern, das spätere Gedicht: die Künstler, im Zusammenhang mit mehreren prosaischen Aufsätzen der zweiten Periode, begriffen sein; wie denn auch der Verf. von No. 2. bei Gelegenheit des Gedichtes: die Resignation, nicht umhin kann, an die philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael zu erinnern (I, S. 23). Will man der verschiedenen Form wegen dergleichen Arbeiten getrennt betrachten, so sind Wiederholungen unvermeidlich. Diesen entgeht Hr. Hinrichs nicht, wenn er als Einleitung zum ersten Bande seines Werkes von Schiller und Goethe in ihrem Verhältnisse zu einander, zum zweiten Bande aber von Schiller als dramatischem Dichter und seinem Verhältniß zur deutschen Literatur überhaupt handelt. Und welche Logik überdies in der Unterscheidung dieser beiden Einleitungen! Ebenso unordentlich treten bei der Einrichtung des Hinrichs'schen Buches die Notizen aus Schiller's Leben auf. Hier ein Stück und dort ein Stück, und in der Regel in ihrer historischen Aeußerlichkeit grell abstechend von der übrigen nur auf Ideen Jagd machenden Exposition. Zwar rühmt sich der Verf. nicht mit Unrecht, manche geschichtliche Notiz, die sein Vorgänger übergangen, nachgetragen zu haben (II, 1, S. LXVI): allein wer sucht denn in einer philosophischen Erläuterung von Schiller's Dichtungen eine Geschichte von Karthago (I, S. 152)? oder was soll zum Verständniß des Liedes von der Glocke die aus Falk bekannte Erzählung von Kotzebue's Stänkereien in Weimar (ebendas. S. 78 ff.) beitragen? oder wozu soll gar bei Gelegenheit des Gedichts: Archimedes und sein Schüler, die No-

tiz, daß Schiller darin ursprünglich der Stadt Syrakus mit der Quantität – ⏑⏑ erwähnt gehabt habe? (S. 130). An sich verdienstlich wäre bei Hinrichs die häufigere Rücksichtnahme auf die Urtheile berühmter Zeitgenossen, namentlich Goethe's, Humboldt's u. A., über die Schiller'schen Werke; aber fast nirgends sind diese in eine Reihe gestellt, aus welcher sich das richtige Urtheil dialektisch entwickelte: vielmehr werden sie meistens aggregatmäßig zusammengehäuft, und zur eigenen Ansicht des Verfs. entweder gar nicht, oder nur nothdürftig, in ein Verhältniß gesetzt; überdies sind manche nichtssagende unnöthigerweise aufgenommen; denn was haben wir davon, wenn wir erfahren, daß Goethe ein Schiller'sches Gedicht allerliebst gefunden, und auch der Coadjutor von Dalberg ihm darüber ein Compliment gemacht habe?

Doch, so gewiß auch die von Hoffmeister gewählte Methode im Allgemeinen die richtige ist: so auffallend ist doch, wie er sie für eine neue halten und ausgeben kann (I, S. V der Vorr.). Um ferner liegender Arbeiten zu geschweigen, so ist ganz dieselbe Methode wenige Jahre früher auf einen andern großen Dichter der Deutschen angewandt worden in Spazier's Schrift über Jean Paul. Ganz ebenso wie Hoffmeister sucht Spazier aus dem wechselnden Zusammenwirken innerer Entfaltung und äußerer Schicksale in Richter's Leben die Entstehung seiner Dichtungen zu begreifen, zu welchen er einen fortlaufenden ausführlichen Commentar liefert. Und Ref. muß urtheilen, daß Spazier in dieser Methode für Jean Paul mehr geleistet hat, als Hoffmeister für Schiller. Und zwar nicht blos in Folge des äußeren Vortheils eines genauen persönlichen Verhältnisses zu dem Helden seiner Darstellung, sondern hauptsächlich vermöge eines verwandteren, poetischeren Sinnes. Denn erstaunlich prosaisch ist Hoffmeister bei allen seinen übrigen Verdiensten doch, und deßhalb die Farbe seines Buches im Ganzen matt, eine wahre Wasserfarbe. Auch in den Inhalt seiner Schrift dringt diese Philisterhaftigkeit auf unangenehme Weise ein, als triviales, hausbackenes Räsonnement, das bei

jeder Gelegenheit zum Besten gegeben wird. Der Verf. entschuldigt die Weitläuftigkeit seines Werkes, das auf vier solcher Abtheilungen, wie jetzt zwei uns vorliegen, angelegt ist, mit der Größe seines Stoffes, der Mannichfaltigkeit, Tiefe und Reichhaltigkeit der Schiller'schen Werke. Aber nicht sowohl diese ist es, als vielmehr die Breite und Weitschweifigkeit seines eigenen Denkens und Redens, was sein Buch so anschwellt. So, nachdem er Schiller's Flucht aus Stuttgart erzählt hat, fügt er unter Anderem die Tirade hinzu: „Blicket auf unsern hülflosen Flüchtling, ihr Edeln unter den Bedrängten, und eure thatkräftige Ueberzeugungstreue beglücke euch mit der Gewißheit, daß ihr nicht umsonst leidet und duldet!" (I, S. 149). Müssen einem hiebei nicht die „breiten Bettelsuppen" einfallen, die freilich „ein groß Publicum" haben? Noch mehr; bei Gelegenheit von Schiller's Verlobung mit seiner nachmaligen Gattin lesen wir: „Ein solcher Mann, welcher eine Welt von Gedanken, Anschauungen und Gesinnungen mitbringt, muß er nicht auch bei einem kargen Lebensglück einer hochsinnigen Jungfrau unendlich willkommener sein, als ein Bewerber, der um ihre Gunst nur mit leerer Hochgeburt und feigem (?) Reichthum buhlte, und würde sie nicht lieber mit ihm sein Unglück theilen wollen, als daß sie sich einem freudeleeren Scheine des Glücks zum Opfer brächte?" (2, S. 145). Man könnte ja glauben, der Verf. gehe selbst auf Freiersfüßen; oder ernstlich: auf welcher Bildungsstufe denkt sich denn derselbe seine Leser, wenn er mit solchen Bemerkungen ihnen interessant zu sein meint? — Indessen, wie bei Hoffmeister an Trivialitäten des gesunden Menschenverstandes, so fehlt es bei Hinrichs an philosophischen nicht, die sich in diesem Gewande nur um so seltsamer ausnehmen. Zum Liede von der Glocke, wo die Arbeit an derselben ihren Anfang nimmt, wird bemerkt: „Es ist mit Allem nicht anders. Was in's Dasein treten und zum Bewußtsein kommen soll, muß einen Anfang nehmen. Auch der Mensch nimmt in der Welt einen Anfang" u. s. f. (I, S. 70). Warum entlehnt der Verf. nicht auch zur Erläuterung

des Verses: „Die Jahre fliehen pfeilgeschwind,“ jene Sentenz aus dem Zerbino: „Ich weiß aus meinen bisherigen Erfahrungen, daß die Zeit die Eigenschaft hat, daß sie vergeht?“ Eins wäre so neu wie das Andere. Doch die metaphysische Trivialität der Hinrichs'schen Erläuterungen sinkt nicht selten auch wieder zur gemeinverständigen herunter, wo sie dann mit der Hoffmeister'schen auf gleicher Linie steht. In Bezug auf Pompeji und Herculanum fragt der Dichter in den so überschriebenen Distichen;

— — — es finden sich alle
Götter wieder; warum bleiben die Priester nur aus?

„Darum — antwortet Hr. Hinrichs — weil das Leben entschwunden ist; sie müssen ausbleiben“ (1, S. 156). Wirklich, diese Erläuterung war erforderlich; von selbst hätten wir ja des Dichters Frage nicht zu beantworten gewußt. Ein andermal, wo Schiller in das Folio-Stammbuch eines Kunstfreundes scherzend schreibt:

Wie, fürchtest du denn nicht, ich muß dich ernstlich fragen,
An so viel Freunden allzuschwer zu tragen?

erläutert unser Philosoph: „Erstlich sind Stammbuchfreunde nicht alle wirkliche Freunde, und alsdann sind Kunstfreunde öfters nur so lange Freunde, als sie in ihrer Liebe zu Kunstsachen nicht in Collision kommen“ (1, S. 170). Es ist unbegreiflich, wie der Verf. nur dazu kommen konnte, diesem unbedeutenden Stammbuchsreim eine eigne Betrachtung zu widmen.

Gehen wir jetzt in's Einzelne, so können wir, um die Leistungen beider Verfasser zu vergleichen, mit Hinrichs Schiller's lyrische Gedichte von seinen Dramen unterscheiden. Derselbe umfaßt im ersten Bande seiner Schrift bereits sämmtliche lyrische Gedichte Schiller's: wogegen Hoffmeister bis jetzt nur diejenigen erläutert hat, welche vor die durch die Horen und Wallenstein bezeichnete Epoche fallen. Seiner Methode getreu weist Hoffmeister bei den frühesten Gedichten nach, wie sie

theils mit Schiller's polemischer Stimmung gegen die Wirklichkeit, theils mit der damaligen Klopstock'schen Ueberschwänglichkeit seines Fühlens und Phantasirens in Betreff der Liebe u. dgl. zusammenhängen (1, S. 107 ff.); ebenso später die Resignation mit der in sein Denken eingebrochenen Skepsis (S. 284); das Lied an die Freude mit dem Philanthropismus und Kosmopolitismus seines Posa (S. 274 ff.); die Künstler mit der Ausbildung seiner Ansichten über die culturgeschichtliche Bedeutung der Kunst (2, S. 90 ff.)

Ganz anders Hinrichs. Die Anordnung nach der Zeitfolge weist er, als eine äußerliche, von der Hand. Ebensowenig aber will er die Gedichte einer blosen Aehnlichkeit zulieb zusammenstellen, oder nach Gutdünken und Willkür schematisiren; sondern die Ordnung, in welcher sie betrachtet werden, soll die Entwicklung ihrer Gedankentiefe sein, wobei auch die künstlerische Form weniger in Betracht kommen dürfe. Das Grundprincip der Schiller'schen Lyrik, wie seiner Poesie überhaupt, sei die Freiheit des Geistes und deren Verwirklichung, welche von Liebe und Freundschaft durch Zweifel und Resignation zum Kunstideal und zum Wissen, praktisch zu Gehorsam und Demuth fortschreite (I, S. XLVI f.). Unter die Rubriken: Liebe; Zweifel und Resignation; Wehmuth; weibliche Natur; Ideal und Kunst; Wissen; Nemesis; Liebe und Treue; Demuth — sind daher sämmtliche lyrische Dichtungen Schiller's als in ein Fachwerk eingetheilt. Daß es hiebei nicht ohne Gewaltsamkeit abgehen konnte, versteht sich, wie bei jedem Schematismus dieser Art, von selbst. So wird unter die Rubrik: Wehmuth, das Eleusische Fest gestellt (S. 41), das durchaus von der Freude über die Humanisirung des Menschengeschlechtes durch Ackerbau und Geselligkeit durchdrungen ist. Ebenso unpassend ist dieselbe Rubrik für den Spaziergang (S. 59 ff.) und das Lied von der Glocke (S. 67 ff.), welche, weit entfernt, einer einzelnen Empfindung zum Ausdruck zu dienen, umfassende, objective Bilder der Welt und des Lebens sind. Ferner, wie kommen die Gedichte: Karthago, Odys-

seus, die unüberwindliche Flotte (S. 151 ff.), unter die Rubrik: Wissen? Darum, erwiedert der Hr. Verf., weil die unmittelbarste poetische Form für ein einzelnes Wissen oder einen Gedanken, das Epigramm ist; jene Gedichte aber sind Epigramme. Mithin ist hier ganz gegen die sonstige Praxis auf einmal die Form zum Eintheilungsgrunde gemacht; der Uebergang von der einen Manier in die andere S. 147 nimmt sich auch komisch genug aus.

Doch das Hauptaugenmerk des Verfs. ist nunmehr, innerhalb der einzelnen Abtheilungen einen inneren Zusammenhang und dialektischen Fortgang von einem Gedichte zum andern nachzuweisen: es soll in einer Art von Phänomenologie des Schiller'schen Dichtergeistes gezeigt werden, wie immer ein Gedicht das andere mit immanenter Nothwendigkeit hervorgerufen habe. Dies wird folgendermaßen bewerkstelligt. Unter der Rubrik: Zweifel und Resignation, steht unter andern Gedichten der Kampf, der Neigung und der Pflicht nämlich; hierauf unter derselben Rubrik das bekannte Gedicht: die Schlacht. Nun wird der Uebergang so vermittelt: „Nicht nur der einzelne Mensch kommt mit sich in Kampf und Widerstreit, sondern selbst ganze Völker mit sich selbst und untereinander. Es ist alsdann sittliche Pflicht des Menschen, auf Alles zu resigniren, selbst auf das Leben, und für die Ehre und Selbstständigkeit seines Volkes mit Freuden in die Schlacht zu gehen" (1, S. 32). Als ob diese Resignation der Grundgedanke des Gedichtes wäre; dessen poetische Eigenthümlichkeit, nach welcher es auch betrachtet und rubricirt sein will, vielmehr in der Malerei, oder darin besteht, daß es wie ein lebendiges Tableau den Verlauf einer Schlacht nach seinen auf einander folgenden Momenten vor uns abrollt. Hierauf, indem ja die Kämpfer der Schlacht für das Vaterland gefallen sind, so wird durch die Reflexion, wie beklagenswerth es sei, nicht im Vaterlande leben zu dürfen, das Gedicht: der Flüchtling, angereiht, und an dieses wieder durch die nichtssagende Bemerkung, wie kein Mensch immer schwermüthig sein und

bleiben könne, sondern dasselbe Gemüth, wie von Unlust und Leid, so auch von Lust und Freude bewegt werde, das Lied an die Freude (S. 33). Später, unter der Rubrik: Wehmuth, war aus Gelegenheit des Eleusischen Festes von der Staatenbildung die Rede gewesen; nun heißt es weiter: „Nachdem es zur Politie gekommen, geht das Volk nach außen. Es muß, was es innerlich ist, auch durch die That beweisen. Dies kann es nur andern Völkern gegenüber, mit welchen es deßhalb in Kampf geräth. Der erste große Kampf der Griechen war der Kampf mit den Troern.“ Nun wird gemeldet, daß einer der Hauptḣelden in Troja Hektor gewesen, der „immer auf's Neue in die Feldschlacht habe hinausstürmen, und von seiner Andromache Abschied nehmen müssen“ — und so wird sofort von dem Gedicht: Hektor's Abschied, die Rede (S. 44), das als Gedicht betrachtet mit dem Eleusischen Feste von ferne nichts zu schaffen hat, und vielmehr sammt dem Duett zwischen Brutus und Cäsar, mit welchem es in die Räuber aufgenommen ist, in die frühste Periode plutarchisch-ritterlicher Sentimentalität gehört. Doch noch bunter ist folgende Uebergangsdialektik. Es war von dem kleinen Gedichte: Ilias, die Rede, worin Schiller der möglichen Mehrheit von Vätern oder Dichtern die Einheit der Mutter des unsterblichen Dichterwerkes, der Natur, entgegenstellt. Nachdem hiezu Hr. Hinrichs die durch ihre Parallele merkwürdige Notiz gefügt, wie früher der Philosoph Wolff den Leibnitz auseinandergezerrt habe, so habe später der Philologe Wolff den Homer zerrissen, — geht er durch die jenem Gedichte durchaus fremde Bemerkung, daß zum Gesange lebendige Wechselwirkung gehöre, zu dem Gedichte: die Sänger der Vorwelt, über, welchen der Vortheil nachgerühmt wird, daß sie ihre Lieder den begeisterten Zeitgenossen vorgesungen haben. „Der Sänger, heißt es hierauf, ist gottbegeistert. Aber wenn er auch des Gottes voll ist, so ist er doch selbst kein Gott. Dazu gehört ein Herkules.“ Damit ist das Gedicht: Zeus zu Herkules, eingeleitet, dessen Inhalt ist, daß Herkules seiner eigenen Kraft die Vergötterung ver-

danke. „Es ist ein Zeichen göttlicher Abkunft — fährt nun der Verf. weiter fort — daß der Mensch sich selbst zu Allem machen muß und kann. Von Natur hat er blos das Leben. Darum war Rousseau (Ueberschrift eines bekannten Schiller'schen Gedichtes) kein Herkules, indem er die Menschen wieder zur Natur zurückführen wollte" (1, S. 168). Aber Hr. Hinrichs ist ein Herkules, oder Simson: er bindet die Gedichte, wenn sie nicht gutwillig zusammengehen wollen, bei den Schwänzen zusammen, die er in speculativen Brand steckt, und in die Felder der Philister, d. h. Kantianer und gesunden Verstandes-Menschen, laufen läßt.

Bemerkenswerth ist hiebei zugleich, daß dasjenige, was der Dichter an Rousseau preist, sein Versuch, aus Christen Menschen zu werben, von dem Erläuterer vielmehr getadelt, und die Verfolgung, worüber jener zürnt, von diesem als eitle Einbildung Rousseau's dargestellt wird. So verhält sich die Erläuterung zum Gedichte wie die Faust zum Auge; das bekannte Urtheil Hegel's über Rousseau hat der getreue Schüler nicht einmal so lange vergessen können, um einen Augenblick auf den ganz entgegengesetzten Standpunkt Schiller's sich zu versetzen. Der gleiche Uebelstand, die Verrückung des richtigen Gesichtspunkts für die Auffassung der Schiller'schen Gedichte durch abweichende philosophische Ansichten oder fix gewordene Schultraditionen, kehrt in dem Buche von Hinrichs immer wieder. So sind in dem bekannten Schiller'schen Gedichte: die Resignation, Glaube — oder Hoffnung — und Genuß als sich ausschließend in der Art dargestellt, daß der künftige Genuß, welchen der Glaube sich verspreche, ein leeres Scheinbild, und vielmehr die in der Empfindung oder Einbildung des Glaubens selbst liegende Befriedigung bereits das ganze Glücksloos dessen sei, der den Glauben zu seinem Theil erwähle, der aber eben deßwegen ein Betrogener sei, wenn er um solchen imaginären Glückes willen die reellen Genüsse dieses Lebens zum Opfer bringe. Statt in diesen Gedankengang einzugehen, spricht Hr. Hinrichs ganz conträr davon, daß der Genuß keinen Frieden gebe, und der

Glaube das einzig wahre Gut sei. Das Mangelhafte desselben findet er nicht mit Schiller darin, daß ihm keine Realität entspreche, sondern darin, daß er ein „zugewogen Glück", das heiße, etwas dem Menschen gegebenes, nicht zugleich selbst producirtes, kurz, daß er nicht Wissen sei! O über die Brillen des Systems! Der unschuldige Ausdruck: „Dein Glaube war dein zugewog'nes Glück," hieß bei Schiller nicht mehr noch weniger als: dein beschieden Theil, das (in Folge deiner eigenen Wahl) dir gefallene Loos. Weit richtiger erläutert Hoffmeister den Inhalt dieses Gedichts (1, S. 284 f.); aber freilich nur um in Betreff der Form eben so weit fehlzuschießen, indem er dasselbe, sammt dem Lied an die Freude und der Freigeisterei aus Leidenschaft, zu den vorzüglichsten Gedichten Schiller's rechnet, und sie den meisten Gedichten der dritten Periode vorzuziehen geneigt ist. Daß sie in hohem Grade ergreifend sind, ist gewiß; aber daß in ihnen Denken und Fühlen in Eins aufgingen, wie Hoffmeister rühmt, dazu fehlt viel, da vielmehr der Gedanke in denselben sich noch in ein aufgedunsenes Geschleppe rednerischer Bilder hüllt, deren Abwesenheit in den späteren Gedichten nur einem irrenden Geschmacke als mindere Frische erscheinen kann. — Ein ähnliches Mißverhältniß der Ansichten des Dichters und seines Erläuterers tritt im Hinrichs'schen Buche bei dem Gedichte: die Götter Griechenlands, ein. Kaum hat der Dichter das unmuthsvolle Wort gesprochen:

> Einen zu bereichern unter Allen
> Mußte diese Götterwelt vergeh'n —

so kann sich der Philosoph nicht länger enthalten, ihm die Belehrung zu ertheilen, daß das mit Recht so geschehen sei. Denn der griechische Gott sei zwar der Gott der Schönheit, noch nicht aber der Gott der Wahrheit gewesen u. s. f. Endlich leitet er den Schlußvers:

> Was unsterblich im Gesang soll leben,
> Muß im Leben untergeh'n —

durch die Bemerkung ein, wie unterzugehen gar kein Unglück sei (1, S. 24 ff.): während Hoffmeister weit zweckmäßiger darauf

aufmerksam macht, daß dieser versöhnende Schluß zu der Herbheit des übrigen Gedichtes nicht passe, wie er denn wirklich auch erst später von dem auf Wegräumung alles Anstößigen bedachten Dichter an die Stelle ganz anderer, höchst bitterer Verse gesetzt worden sei (2, S. 88).

Die Schiller'schen Balladen werden von Hinrichs nicht dieser eigenthümlichen Form wegen von den übrigen lyrischen Gedichten abgesondert, sondern weil auch ihr Inhalt ein von dem der übrigen verschiedener sein soll. Nämlich erstlich die Nemesis; zweitens Liebe und Treue; drittens Demuth. Warum hiebei der Taucher und der Gang nach dem Eisenhammer unter die Kategorie von Liebe und Treue, und nicht vielmehr von Nemesis gestellt sind (man denke im Taucher an die Worte: Und der Mensch versuche die Götter nicht), ist nicht einzusehen; oder vielmehr es wird klar, wie dergleichen von einer Seite des Stoffes abgezogene Begriffe für das Verständniß eines solchen Gedichts nicht ausreichen. Nun aber unter der Rubrik Nemesis werden die drei Balladen: der Ring des Polykrates, die Kraniche des Ibykus und Hero und Leander in der Art in eine Reihe gestellt, daß von einer zur andern ein innerer Fortschritt stattfinden soll. Doch schon den Grundgedanken der ersten Ballade hält der Verf. nicht sicher fest. Das einemal sagt er, Schiller habe aus Herodot die antike Vorstellung von dem Neide der Götter beibehalten (1, S. 224); und das ist das Richtige: ganz abgesehen von einer wirklichen sittlichen Schuld des Polykrates, als Unrecht bei Erlangung, oder Uebermuth im Besitze seiner Gewalt und seines Reichthums, ist schon der blose Besitz eines vollkommenen, ungetrübten Glücks ein Widerspruch gegen die endliche Natur des Menschen und ein Eingriff in die Vorrechte der Götter, deren Neid dadurch erregt wird. Sogleich nachher sagt aber unser Verf. wieder, Schiller habe auf die Nemesis, auf eine wirkliche moralische Verschuldung des Königs, hingewiesen; dessen Glück habe keinen guten (sittlichen) Boden gehabt (Herodot melde ja, daß er durch Gewalt gegen seine Brüder zur Herrschaft von Sa=

mos gelangt sei; was aber Schiller in seine Darstellung nicht aufnahm), und darum habe sein Gast Unglück geahnt: damit wäre also nicht einfach das θεῖον φθονερὸν Grundidee der Ballade; zuletzt aber heißt es wieder, Amasis habe gewußt, daß das Glück, schon weil es irdisch sei (also auch ohne Rücksicht auf sittliche Schuld) seine Gränzen habe. Welche verschiedenen Begriffe er hier untereinander mischt, kann der Verf. aus der Schrift von Vischer über das Erhabene und Komische ersehen, wo dieselben schärfer als gewöhnlich unterschieden sind. Nun aber der Uebergang zur folgenden Ballade. Den Wechsel von äußerm Glück und Unglück soll der Mensch nicht für wesentlich halten. „Das wahre Glück ist, wenn er nicht viel nach Glück und Unglück fragt, sondern des Gottes voll, überglücklich, selig ist, wie — Ibykus, der Götterfreund" (S. 226). Doch dieser Uebergang scheint dem Verf. selbst nicht zu genügen; wenigstens macht er alsbald noch einen zweiten. „In dem Ringe — sagt er — führte Uebermuth im Glück das Unglück herbei; die Nemesis erfolgte: die böse That blieb nicht unvergolten. Aber das Bewußtsein darüber war noch nicht erwacht; dies findet sich erst in den Kranichen des Ibykus." Auch dieser Uebergang ist falsch: während in der ersteren Ballade die Nemesis als blos metaphysische Macht, welche die Ueberschreitung der Gränzen des Endlichen rächt, dargestellt war, ist sie in der zweiten als sittliche Macht gefaßt. Der fernere Uebergang zur dritten Ballade wird nun so vermittelt, daß das böse Gewissen in den Kranichen des Ibykus sich zwar verrathe, aber erst in Hero und Leander sich auch bekenne (S. 235). Zwischen der rohen, blutigen Schuld jener Mörder also und der zweier Liebenden, die sich gegen den Willen der Eltern einander hingeben, wird kein Unterschied gemacht. Weil Hero das Herz ihres Vaters grausam gescholten, soll sie sich gegen die Pflichten der Pietät vergangen haben, was nicht ungestraft hingehen könne; ferner sei heimliche Liebe wider das Gewissen; dies erkenne Hero, wie sie den Leichnam ihres Geliebten erblicke; ihr Gewissen erwache, indem sie spreche:

Ich erkenn' euch, ernste Mächte,
Strenge treibt ihr eure Rechte,
Furchtbar, unerbittlich, ein.

„Die arme Hero! — ruft Hr. Hinrichs — im Gefühl des Rechts und der sittlichen Bestimmtheit in der Liebe, und damit des Unrechts ihrer Empfindung und Neigung, gibt sie sich den Tod" (S. 237). Als ob wir mit dieser Ballade auf dem prosaischen Boden stünden, wo die geheime Verbindung der Liebenden Sünde ist, und nicht vielmehr auf dem poetischen, wo die Liebe eine Gottheit ist, welche andern Göttermächten gegenüber ihre Kraft versucht, und dadurch mit ihnen in Collision geräth. Planmäßig hat daher der Dichter wiederholt die Obmacht der Liebe, selbst über die Götter, preisend hervorgehoben. Aber wenn die Liebe als solche selbst Götter bezwingt, so folgt noch nicht, daß auch den von der Liebe beseelten Menschen ein Gleiches gelingen darf. Dies meinen Hero und Leander; sie bieten dem Elemente Trotz, und fahren darin, ungeachtet der stillen Warnungen der zum Winter sich neigenden Natur, so fort, wie wenn der allgemeine Wechsel alles Endlichen um sie her sie und ihr Glück nicht anginge. Solches Nichtanerkennen seiner Macht kann der Gott, mit dem sie es zunächst zu thun haben, der Meergott, nicht länger dulden: die Sicheren macht er noch sicherer, um sie plötzlich hervorbrechend zu verderben. Dies sind „die Rechte der ernsten Mächte," welche Hero sterbend anerkennt; wogegen der alltägliche moralische Sinn, welchen Hinrichs findet, dem Gedichte durchaus fremd ist.

Um mit dem Lyrischen fertig zu werden, da überdies Hoffmeister uns dadurch fast ganz aus dem Gesichte gerückt wird, soll schließlich hier nur noch am Liede von der Glocke die Verkehrtheit des Hinrichs'schen Verfahrens nachgewiesen werden. Durch dieses Gedicht geht ein einfaches Schema hindurch, indem nämlich an die aufeinanderfolgenden Verrichtungen bei'm Glockengusse theils durch Vergleichungen, theils durch die Reflexion auf die verschiedenen Fälle, bei welchen die Glocke gebraucht wird, ein Kreis von Bildern des menschlichen Lebens nach allen seinen Be-

ziehungen geknüpft ist. Die Aufgabe des Erläuterers kann hiebei nur sein, erstlich, die einzelnen Uebergänge, die Brücken gleichsam bemerklich zu machen, durch welche sich der Dichter den Weg von dem bestimmten Geschäfte, von dem er ausgeht, zur Betrachtung des Menschenlebens bahnt; zweitens auf das Eigenthümliche der Lebensansicht, die er hier darlegt, und zugleich auf die Ordnung aufmerksam zu machen, in welcher er die verschiedenen Gestalten und Kreise des Lebens vornimmt; eine Würdigung der Kunstform des Gedichtes im Ganzen und Einzelnen wäre das Dritte. Sehen wir, wie der Verf. diesen Forderungen nachgekommen ist. Was er einleitend bemerkt, daß in dem in Rede stehenden Gedichte Töne es seien, welche die lyrische Betrachtung hervorrufen (S. 67), ist nur einer daran zu knüpfenden Vergleichung mit dem Spaziergang zulieb gesagt, da nachher (S. 69) bemerkt wird, daß vielmehr an der Arbeit des Gusses der Glocke die Betrachtung des Lebens fortgehe. Gleichfalls zur Einleitung gibt der Verf. die Beschreibung eines mittelalterlichen Domes, in dessen Thurme die Glocken hängen; ganz unnöthig, da bei Schiller nirgends die Anschauung eines solchen Baues zu Grunde liegt, sondern Alles, was er sagt, eben so gut auf die einfachste protestantische Kirche paßt. Mit der Bemerkung sofort, daß im Dome nichts unmittelbar Natürliches mehr den Menschen umgebe, sondern lauter Gegenstände, die er verständig mit eigenen Händen geschaffen, leitet der Verf. die Verse ein:

> Das ist's ja, was den Menschen zieret,
> Und dazu ward ihm der Verstand,
> Daß er im innern Herzen spüret,
> Was er erschafft mit seiner Hand —

— eine ganz irreführende Einleitung und Stellung, da die angeführten Verse sammt den vorangegangenen:

> Zum Werke, das wir ernst bereiten,
> Geziemt sich wohl ein ernstes Wort u. s. w.

ohne alle Rücksicht auf irgend ein Domgebäude, das hier immer nur dem Erläuterer vorschwebt, vielmehr zur Bevorwortung der

abschweifenden Reflexionen dienen sollen, welche den Verfertigern der Glocke in den Mund gelegt sind. Den Uebergang sofort zum Lebensanfang des Menschen, welcher von der Glocke begrüßt wird, vermittelt unser Verf. so: „Der Mensch nimmt einen Anfang, natürlich und geistig. Deßhalb tönt ihm die Glocke bei seiner Geburt, zum Zeichen, daß er nicht blos natürlich geboren ist:

> Denn mit der Freude Feierklange
> Begrüßt sie das geliebte Kind" u. s. f. (S. 70).

Wieder falsch; wenn anders Schiller's Gedankengang und nicht ein fremder uns gegeben werden soll. Bei jenem ist der Uebergang vielmehr der: der Meister verlangt, die Mischung müsse rein sein, damit die Glocke einen reinen und vollen Ton gebe, denn sie habe gleich bei der Geburt des Menschen freudig und hell zu tönen. Nachdem hierauf der Erläuterer dem Dichter zweimal widersprochen — zuerst wissentlich und absichtlich, indem er seiner Mahnung:

> Drum prüfe, wer sich ewig bindet u. s. f.

entgegenhält, die Liebe sei nicht so prosaisch, daß sie gleich prüfte; hierauf aus Versehen, indem er statt des Schiller'schen Gegensatzes:

> Der Mann muß hinaus
> In's feindliche Leben —
> Doch drinnen waltet
> Die züchtige Hausfrau —

dem Manne das Hinausgehen in's Leben ausdrücklich verbietet, und ihn mit dem Weibe daheim bleiben läßt (S. 72) — nach diesem paraphrasirt der Verf. den Uebergang von dem Ziehen des Zapfens und Ausströmen der glühenden Masse zur Schilderung des Brandes weitläuftig, statt einfach den Punkt zu bezeichnen, auf welchem dieser Uebergang beruht, nämlich auf der unbändigen Natur des Feuerelementes, welche, wie bei'm Gusse der Glocke, so auch sonst im menschlichen Leben zu fürchten sei, namentlich als Ursache der Feuersbrunst, wobei die Glocke wieder ihre besondere Function habe. „Der Mensch wird — so führt

der Verf. den Faden des Gedichtes weiter fort — schon von selbst, von Natur, dem Irdischen entrückt. Alsdann tönt wieder die Glocke schwer und bange vom Dome herab." Abermals ein falscher Uebergang. Bei Schiller macht er sich so, daß vom Eingehen der Glockenmasse in die irdene Form, aus welcher sie seiner Zeit schön als blanke Glocke hervorgehen soll, auf den noch edleren Inhalt reflectirt wird, den wir, gleichfalls hoffend, dem Schooße der Erde anvertrauen, — die gestorbenen Lieben, deren letzten Weg die Glocke mit dumpfen Schlägen begleitet. Mit der Vollendung der Arbeit an der Glocke, heißt es nun weiter, werde vom Leben des Einzelnen zum Staats- und Weltleben übergegangen. „Wenn der einzelne Mensch stirbt, so geht darum die Welt ihren Gang fort." Abermals falsch. Bei'm Dichter macht sich der Uebergang diesmal wie zufällig. Bis die Glocke sich verkühlt haben wird, gibt der Meister den Gesellen Feierabend, und dies ruft Abendbilder, Rückkehr von Menschen und Vieh in Häuser und Ställe, in ihm hervor. Es wird Nacht; doch auch bei Nacht ist der Bürger sicher, weil das Auge des Gesetzes wacht. So kommt der Dichter auf den Staat und seine segensreiche Ordnung, und auf das Ineinandergreifen fleißiger Hände innerhalb desselben. Unser Verf. seinerseits ergreift diese willkommene Veranlassung, in Hegel'scher Weise über den Staat zu philosophiren. „Das Menschenleben im Staate ist ein geistiger Organismus. Alles ist in diesem Reiche gegenseitiger Rechte und Pflichten gesetzlich bestimmt. Aber um seiner Freiheit willen kann sich der Mensch dem Gesetze und der Ordnung entziehen, kann diese stören:

> Weh, wenn sich in dem Schooß der Städte
> Der Feuerzunder still gehäuft" u. s. f.

Allein will ich denn von einem Erläuterer von Schiller's Lied von der Glocke wissen, worin es metaphysisch oder anthropologisch seinen Grund hat, daß es im Staate Revolutionen geben kann, und nicht vielmehr, wie Schiller in dem gedachten Liede diesen Gegenstand in den Kreis der Betrachtung einführt? Letzteres geschieht aber ganz abweichend von der Hinrichs'schen Ausführung

so, daß vom Preise der Ordnung und des Gewerbfleißes zum Wunsche fortdauernden Friedens übergegangen wird. Mittlerweile, nachdem er den rechten Zeitpunkt ersehen, läßt der Meister die Form der Glocke zerschlagen:

> Der Meister kann die Form zerbrechen
> Mit weiser Hand zur rechten Zeit;
> Doch wehe, wenn in Flammenbächen
> Das glüh'nde Erz sich selbst befreit!

eine Betrachtung, die sich von selbst zum Bilde einer Staatsumwälzung hergibt. Auch bei'm letzten Uebergange kann sich der Verf. nicht enthalten, von seinem Eigenen den Gegensatz revolutionärer Freiheit und Gleichheit und der religiösen Gleichheit vor Gott, welche die Glocke predigen solle, hereinzutragen; während Schiller den Schluß durch die Vollendung der Glocke herbeiführt: diese wird nun ihrer Bestimmung übergeben, welche, neben ihrer religiösen Seite, im Rückblick auf die vorangegangene Schilderung des Bürgerkriegs besonders auch in der Stiftung und Erhaltung der Eintracht gesucht wird.

Nach allen diesem ist nun über den ersten, die lyrischen Dichtungen Schiller's betreffenden Theil des Werkes von Hinrichs ein Endurtheil möglich. Es besteht kurz darin, daß derselbe eigentlich den Titel haben sollte: Philosophische Gedanken, welche einem Hegelianer der stricten Observanz bei Lesung von Schiller's Gedichten durch den Kopf gehen können, nebst Lesefrüchten, einige historische Beziehungen gedachter Gedichte betreffend. — Was Hoffmeister bis jetzt über einzelne lyrische Dichtungen Schiller's gegeben hat, damit konnten wir, die gemachten Ausstellungen abgerechnet, besser zufrieden sein. — Wir gehen jetzt zur Prüfung dessen fort, was beide Verfasser zur Erläuterung der Schiller'schen Dramen geben.

Der Abweichung ihres Planes ungeachtet haben beide bis jetzt die vier ersten Dramen, bis zum Don Carlos einschließlich, bearbeitet. Denn mit der Zeitordnung, welcher Hoffmeister folgt, trifft hier, wie Hinrichs bemerkt (I, S. XLVII), die Sachordnung oder die innere Entwicklung des Gedankens

zusammen. Nur das erlaubt sich der zuletzt genannte Verf. hier, der inneren Aufeinanderfolge wegen, den Fiesko nach Cabale und Liebe zu stellen, was streng genommen gegen die Zeitordnung, doch, weil allerdings ein Theil des letzteren Drama's vor der Vollendung des ersteren gearbeitet wurde, von minderem Belange ist.

Beide Verfasser gehen in Betrachtung der Schiller'schen Dramen von dem Goethe'schen Satze aus, daß durch alle Dichtungen Schiller's und vornehmlich die dramatischen, die Idee der Freiheit als Princip hindurchgehe; wozu Hoffmeister noch bemerkt, daß von dem Freiheitsprincip noch das der schönen Menschlichkeit bei Schiller unterschieden werden müsse (1, S. 50); was aber in dem wohlverstandenen Freiheitsbegriffe bereits enthalten ist: denn die Freiheit soll doch wohl eine menschliche, mithin müssen ihre Heroen schöne Menschennaturen sein. Ebenso glaubt Hinrichs gegen Hoffmeister noch bevorworten zu müssen, daß die Freiheit bei Schiller nicht abstract auftrete, ihr Gegensatz gegen die Welt und Wirklichkeit kein bleibender, sondern nur Moment, Ausgangspunkt sei, von welchem schon in den ersten Stücken, aber in den folgenden immer mehr, der Einheit des subjectiven Geistes mit der objectiven Welt, der Erfüllung des Ideals mit der Wirklichkeit, zugeschritten werde (II, 1, S. LV. LXIII). Aber auch Hoffmeister nimmt diesen Gegensatz bei Schiller nicht als abstracten und bleibenden, sondern findet ihn in der Aufeinanderfolge der Schiller'schen Stücke immer mehr gelöst (vrgl. z. B. 1, S. 182).

Die erste dramatische Schöpfung unseres Dichters, die Räuber, leitet Hoffmeister aus dem Druck ab, welcher in der Carlsschule auf seinem Geiste lastete. „Er mußte seinem lange verhaltenen Unmuthe Luft machen. Er hatte sich an seinen Verhältnissen wund gerieben. Durch philosophische Gedanken schien das gereizte Gefühl des Unmuths gegen den Druck der Verhältnisse gerechtfertigt, und eine particuläre Empfindung gewann hiedurch eine allgemeine Beziehung. Die Privaterbitterung wuchs bei ihm zu einer allgemeinen Unzufriedenheit mit

der Welt, zu einem Universalhaß gegen das ganze Menschengeschlecht an. Denn das brachte sein idealer Hang mit sich, daß sich alles Individuelle in ihm zum Allgemeinen und Höchsten steigerte" (1, S. 67 f.). Diese Ansicht von der Entstehung der Räuber bietet sich von selbst dar, und auch Goethe hat sie ausgesprochen. Aber Hinrichs meint, „in solcher Betrachtungsweise werde der wahre Kern des Schauspiels gar nicht berührt, ja nicht einmal geahnt" (II, 1, S. 46). Der Druck auf der Carlsschule sei nur die äußere Veranlassung des Werkes gewesen; die innere Ursache, oder das erzeugende Princip sei der Geist gewesen, welcher im Processe seiner Befreiung gerade damals auf einem Punkte angelangt war, der sich in Schiller's Räubern poetisch gestaltete. „Daß die blos äußere, sinnliche Welt gegen die des Geistes und seiner Freiheit keine Wahrheit hat, liegt schon im Principe christlich romantischer Weltanschauung. Der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit kommt ursprünglich daher. Aber die höchste Abstraction des Gegensatzes machte sich erst im Verlaufe der Bildung nach dem siebenjährigen Kriege (?) geltend. Der nordamerikanische Freiheitskrieg gab die Losung, und regte auch die alte Welt auf. Alles schwärmte damals für die Freiheit, besonders die Jugend. Es fehlte nur noch der Jüngling, der dieser Idee Gestalt und Leben gab. Er blieb nicht aus dieser Jüngling; er traf es, der Zögling auf der Carlsschule. Er schuf in Carl Moor den Helden eben des Ideals der Freiheit, welches die Jugend in ihrem Herzen trug" (a. a. O. S. 39 ff.). — Diese Auseinandersetzung von Hinrichs ist die wesentliche Ergänzung der Hoffmeister'schen; aber daß darum in dieser die Wahrheit nicht berührt, nicht einmal geahnt wäre, diese Behauptung ist allzu ausschließend. Es ist im Grunde dasselbe, was Hoffmeister von der subjectiven, Hinrichs von der objectiven oder substanziellen Seite ansieht. Jener läßt das individuelle Gefühl des Dichters sich zu einer allgemeinen Weltvorstellung in ihm ausdehnen: dieser den allgemeinen Bruch des Geistes mit der Wirklichkeit sich in dem Zögling der Carls-

schule zum poetischen Pathos zusammenfassen. Beides ist richtig.

„Die Räuber — sagt Hoffmeister — sind der Angstruf eines Gefangenen nach Freiheit, der ausgepreßte schmerzensvolle Laut des Unwillens einer starken Seele. Das ist die Hauptidee des Werks" (1, S. 69). Aber von dem Drucke gereizt, die übersprudelnde innere Kraft zu zügeln unfähig, schlägt der starke Geist, um sich zu befreien, den Weg offener Empörung ein. Um diesen Weg als einen verfehlten zu bezeichnen, und seinen Abscheu gegen jede Gewaltthat an den Tag zu legen, macht der Dichter seine Helden zu Räubern, von welchen der Beste selbst am Ende das Opfer seiner ausschweifenden Empfindung wird, und mit dem Bekenntniß seiner Schuld in das Geleise der Gesetze zurücktritt. „Von der andern Seite sind aber die mannigfachen Mängel und Gebrechen des gesellschaftlichen Zustandes mit so grellen Farben gezeichnet, und die Hauptrolle auf dieser Seite einem solchen Nichtswürdigen übertragen, daß uns auch in dieser bürgerlichen Ordnung nicht wohl wird. Die bestehende Weltlage hat ja das Ungeheuer dieser Räuberbande geboren, welches gegen seine Mutter sich auflehnt. Carl Moor und Kosinsky wenigstens rächen sich nur für das Unrecht, welches sie erlitten haben; sie werden durch den verdorbenen Weltzustand, wie durch ihr Schicksal zu ihren Verbrechen gedrängt, und führen auf ihre Weise das außerhalb der Gesellschaft nur fort, was innerhalb derselben begonnen wurde. Es ist, als wenn uns die Fabel sagte: Einer so versunkenen bürgerlichen Welt ist sogar das Leben der Räuber und Mörder noch vorzuziehen! Denn in diese Banditenschaar hat der Dichter doch mehr sittliche Kraft, Aufopferung, Größe der Gesinnung und Güte des Herzens gelegt, als in den bestehenden Gesellschaftszustand, den sie bekämpfen. Aber das sind doch wieder nur einzelne Spuren des Sittlichen, welche unser verletztes Gefühl nicht zu beschwichtigen vermögen." Ebensowenig aber geschieht dies durch den endlichen Sieg des bürgerlichen Gesetzes. Denn

„dieses Gesetz selbst, welches in seiner eigenthümlichen Sphäre so schrecklich hintergangen wird, ist zu sehr in unsrer Achtung gesunken. Es sind überall lauter Dissonanzen, welche sich in keine volle Harmonie auflösen" (1, S. 71 f.).

Vergleichen wir damit die Erläuterung, welche Hinrichs von der Idee des Drama gibt. „Die Räuber sind ihm das furchtbare Schauspiel der moralischen Weltordnung, wornach das Gute nur in der Gesinnung des Menschen, in seinem Denken, sein soll. Es herrscht darin der Wahnsinn des Eigendünkels, daß nicht das Gute, sondern das Böse die siegende Macht in der Welt sei. Der Mensch ist in der Gewißheit seiner selbst, was er sein soll, vernünftig und frei; nicht so die Welt, welche nicht ist, wie sie sein soll, anders ist. Als darum ihrem Begriffe und Zwecke nicht gemäß, ist sie die schlechte Welt, welcher gegenüber der Mensch sich eine Welt denkt, wie sie sein soll. Der Mensch macht nun die Forderung, daß die Welt anders werde; ja er selbst ist es, der sie umbilden muß, weil er die Vernunft auf seiner Seite hat; es ist seine Pflicht, sie nicht zu lassen, wie sie ist. So kommt er in Kampf mit der Welt, um der Vernunft und Ordnung willen. Die menschliche Freiheit in ihrer Abstraction der Welt gegenüber ist die Willkür, welche das Recht und die Ordnung in der Welt verletzt. Was sind nun die, welche nicht anders als im Kampfe mit der Welt gedacht werden können, deren Leben und Geschäft es ist, den Einrichtungen und der Ordnung in der Welt feindlich zu begegnen? Sie sind — Räuber. Nur eine Räuberbande vermag die Freiheit in ihrer höchsten Abstraction auszudrücken und vor Augen zu stellen." Doch der Stand des Räubers soll für den Helden des Stücks nur die Form sein, unter welcher er „sein Ideal der Vernunft und Freiheit in der Welt verwirklichen will." Gar bald jedoch zeigt sich nicht nur diese Form selbst als ein verbrecherischer Inhalt — die Vergehungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft werden von den Räubern durch Gräuelthaten gerächt —; sondern auch der gewollte Inhalt selbst in seiner Abstraction,

die Voraussetzung, daß die Vernunft und das Gute sich nicht durch sich selbst schon in der Welt verwirklichen, erweist und bekennt sich als kindischer Wahn und strafbare Vermessenheit. „Carl Moor will die Welt bessern, und verletzt sie auf's Höchste. Er hält die Welt für niederträchtig, und sich für den Mann, der von Gott ausersehen sei, sie zu züchtigen. In der Gewißheit seiner selbst will er das Gute und thut das Böse, indem er die Welt zu einer Idealwelt erheben will. Aber das Recht der Wirklichkeit, das er verletzt, tritt dem vermeinten Rechte der Gewißheit seiner selbst feindlich gegenüber. Er muß die Wirklichkeit tragisch erkennen lernen, indem er zur Einsicht in seinen fürchterlichen Irrthum kommt, daß das Unrecht auf seiner Seite ist. Was er der Welt ungerechter Weise angethan hat, in der besten Absicht und Gesinnung, das vergilt sie ihm nach Recht und Gesetz, nach wirklicher Vernunft und Nothwendigkeit: sie richtet ihn. Das Bewußtsein, daß ihm sein Recht geschieht, kann ihn allein trösten. So verschwindet zwar der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit; aber die Einheit ist nicht wirklich erfüllte Einheit, sondern so abstract wie jener Gegensatz. Die ganze Moor'sche Familie geht auf's Schrecklichste an ihrer Liebe und Tugend, an ihrem Edelsinn unter. Entsetzliches Leiden, unendlicher Schmerz füllt unser Gemüth. Dies kann der letzte Zweck des Lebens nicht sein. Die Bestimmung des Menschen ist vielmehr, daß er in der Einheit mit der Welt, in der Wirklichkeit des Lebens erhalten werde. Aber der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit läßt in seiner ganzen Abstraction kein anderes Resultat als jenes zu, weil eins das andere nur ausschließt" (II, 1, S. 39 ff. 72 ff.).

Diese Exposition von Hinrichs ist zwar unläugbar befriedigender als die zuvor ausgezogene Hoffmeister'sche; aber darum keineswegs mit dieser im Widerspruch oder eine Widerlegung derselben, wie Hinrichs so gerne seine Erörterungen im Verhältniß zu denen seines Concurrenten hinstellt. Es ist nur, was Hoffmeister in populärer Weise gibt, bei Hinrichs schärfer in philosophische Begriffe gebracht und tiefer begründet.

Das Unbefriedigende des Schlusses der Räuber hat Hoffmeister, mit Rücksicht auf eigene Aeußerungen Schiller's, in der Behauptung ausgedrückt, daß das Drama einen zweiten Theil erfordere (1, S. 72). Diese Behauptung wird von Hinrichs scharf getadelt; aber sie verliert alles Zweideutige und muß Jedem als richtig einleuchten, wenn wir von Hoffmeister vernehmen, wie sie gemeint ist. „Schiller beabsichtigte — bemerkt er — einen zweiten Theil der Räuber zu schreiben, in welchem sich die Dissonanzen des ersten Theils harmonisch auflösen sollten — aber der Idee nach ist Don Carlos dieser zweite Theil. Denn die Welt, welche in den Räubern in Trümmer zerschlagen worden ist, wird in Don Carlos auf idealem Fundamente wieder aufgebaut. Missethäter mußten diejenigen, welche den verfehlten Bau des geselligen Lebens zertrümmern wollten, bis zu der Zeit sein, wo sich Schiller eine neue, ideale Ordnung der Dinge erdacht hatte. Auch Fiesko ist noch ein schuldiges Haupt; aber Posa und Carlos sind Heilige" (1, S. 72 f. 294).

Die beiden zwischen den Räubern und Don Carlos liegenden Dramen sind nach Hoffmeister „auf demselben ethischen Standpunkt, wie die Räuber, gedichtet: in allen dreien entledigt sich der Dichter seines socialen Mißbehagens und seiner Ueberworfenheit mit den Weltverhältnissen; ihre gemeinschaftliche Tendenz ist polemisch. Dessenungeachtet aber sind die beiden späteren Dramen von dem ersten, und wieder untereinander, ihrem Gehalte nach charakteristisch verschieden. In den Räubern wird außerhalb der Gesellschaft ein leidenschaftlicher Angriff gegen die ganze sociale Ordnung gemacht; im Fiesko dagegen wird innerhalb der Gesellschaft nur eine Veränderung der Verfassung versucht. Ein wildes, ausgeworfenes Geschlecht wüthet in den Räubern gleichsam planlos gegen die menschliche Gesittung; dagegen ist im Fiesko die Aufgabe beschränkter, mäßiger und bestimmter. Dort blinde Leidenschaft, Rachsucht und Verzweiflung; hier berechnete Herrschsucht und starre Freiheitsbegeisterung, die sich an einander aufreiben, so daß die

alte, gemäßigte Verfassung in Andreas Doria zurückkehrt, wie in den Räubern das bestehende Gesetz triumphirt. Dort ist die Leidenschaft, hier der Verstand im Kampfe mit den bestehenden Verhältnissen. Wenn die Räuber ein abgenöthigter Angstruf nach Freiheit genannt werden können: so bildete der Dichter im Fiesko jenes primitive Gefühl zu bestimmteren Ideen und Ansichten aus, und verpflanzte diese in die Geschichte. — Auch Cabale und Liebe ist auf die polemisch ausgeführte Freiheitsidee gegründet. Aber der Dichter hat hier seine Ideen mehr zusammengezogen und in bürgerliche vaterländische Verhältnisse eingeführt. Das Thema der Fabel ist, die Anmaßung, Verworfenheit und Entartung der höheren Stände und ihrer Creaturen in Contrast mit dem zwar wenig gebildeten, aber rechtlichen Bürgerstand zu stellen. Das Bürgerleben steht hier dem Hofleben, das Naturgeschöpf dem Staatsgeschöpf, die menschliche Natur überhaupt der Convenienz, Empfindung, Wahrheit und Moral der Verkünstelung, Hinterlist und Politik entgegen. Zwei Liebende, welche sich über die Schranken ihres Standes die Hände reichen wollen, stürzen beide in den zwischen ihnen sich öffnenden Abgrund; ziehen aber die Urheber ihres Verderbens mit sich hinab" (1, S. 181 ff.).

Auch nach Hinrichs hat Cabale und Liebe das Princip mit den Räubern gemein. „In den Räubern hatte Schiller den Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit in seiner ganzen Abstraction zum Vorwurf genommen: in Cabale und Liebe verlegt er diesen Gegensatz in die Wirklichkeit selbst. In den Räubern behielt die Wirklichkeit des Staats den Sieg über die Familie und das Ideal, aber als blose Macht und Nothwendigkeit. Der Staat war nur das Grab des Ideals und der Freiheit, nicht die wirkliche Stätte desselben. Die Familie gehört aber wesentlich zum Staat; ohne die Familie ist auch der Staat nicht; wenn jene vernichtet wird, geht dieser ebenfalls zu Grunde. Die Familie gehört nothwendig zu seiner Wirklichkeit, und ist durch seine Ordnung bestimmt, wodurch sich ein Unterschied derselben durch den Staat erzeugt. Die-

28*

ser Unterschied ist der Standesunterschied. **Im Stande** ist die Familie und der Staat beides in Einem; aber der Standesunterschied geht, wie jeder andere Unterschied, zum Gegensatz und Widerspruche fort. Damit tritt der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit auf's Neue innerhalb der Wirklichkeit selbst hervor. In den Räubern war dieser Gegensatz einfach: Familie und Staat waren Extreme. In Cabale und Liebe ist dieser Gegensatz complicirter, da beide durch den Standesunterschied in Verhältniß treten. In den Räubern waren Familie und Staat in Entzweiung: in Cabale und Liebe tritt eine Familie im Staate der andern entgegen. Ideal und Wirklichkeit sind nicht mehr als solche einander gegenüber; sondern, weil der Gegensatz der Standesunterschied ist, ist die Wirklichkeit sich selbst im Stande als Ideal und Wirklichkeit entgegengesetzt. Ein Stand wird das Ideal des andern, und die Wirklichkeit des Staates ebenfalls Ideal eines Standes. Jeder Stand strebt über sich zum andern hinaus: der Bürgerstand zum Adel, und dieser bis zum Throne. Der allgemeine Zweck wird durch dieses Streben zum besondern herabgesetzt, was ohne Verletzung des Rechts und der Ordnung in der Welt nicht möglich ist. Das Schlechte ist nicht die Welt, wie die Welt in den Räubern vorgestellt wurde, sondern ist in der Welt. Das Schlechte in der Welt ist der Weltverstand; diesem gegenüber ist das Herz das Gute. Der Weltverstand, zur That und Handlung fortgehend, ist Cabale, Intrigue, und die schöne Empfindung des Herzens Liebe. Daher Cabale und Liebe. Die Stände sind, weil sie nur durch den Unterschied möglich sind, nicht gleichgültig gegen einander; es herrscht, wenn nicht gerade Abneigung, doch Simultät der Stände. Da ferner die Stände des Unterschiedes wegen höhere und niedere gegen einander sind, erzeugt dies die Vorstellung der Ehre. Die Simultät kann, weil der Unterschied in der Vorstellung fest bestimmt ist, nur durch Neigung und Liebe überwunden werden. Die Macht der Liebe hebt den Standesunterschied auf; aber nur in der Empfindung, nicht wirklich. Der Stand

und die Standesehre wird deßhalb ein Hinderniß der Liebe, wenngleich der Standesunterschied die Liebe nicht zerstören kann. Da Ehre und Liebe in Collision kommen, könnte die Tragödie, anstatt Cabale und Liebe, auch Ehre und Liebe heißen" (II, 1, S. 89 ff.).

In dieser Hinrichs'schen Erörterung über die Grundidee von Cabale und Liebe ist Wahres und Falsches durcheinander gemischt. Wahr ist, was auch Hoffmeister hervorhebt, der Fortschritt den Räubern gegenüber, daß der Standpunkt nicht mehr außer, sondern innerhalb der Wirklichkeit des Staates genommen wird. Ganz unbegründet aber ist, was zur näheren Bestimmung des Verhältnisses der in Rede stehenden Tragödie zu den Räubern behauptet wird, in den letzteren stehen Familie und Staat als Extreme einander gegenüber, die Familie mit ihrem Ideale lehne sich gegen den Staat und seine Wirklichkeit auf. Wenn Carl Moor sich gegen diese empört, so thut er dies keineswegs in seiner Eigenschaft als Familienglied; noch weniger nimmt seine übrige Familie an seiner Empörung Theil — Franz gehört ja eben zur schlechten, durch die Ordnungen des Staats sich deckenden Wirklichkeit —: sondern er thut es als eine durch Selbstdenken und Willenskraft sich isolirende Persönlichkeit, die sich damit auch der Familienbande entschlägt; sonst hätte Hr. Hinrichs selbst Unrecht, zu sagen, Schiller habe in den Räubern seinen Standpunkt außer der Wirklichkeit genommen: die Familie gehörte ja zu dieser Wirklichkeit. Vielmehr besteht der von Schiller hier gemachte Schritt in die Wirklichkeit herein darin, daß das Ideal nun nicht mehr blos das von einem excentrischen Individuum geträumte, sondern in der Familiensittlichkeit des Bürgerstandes wirklich ist. Aber man darf nur einen Blick auf die Art, wie der Verf. von Nr. 2. den Fiesko betrachtet, vorwärts werfen, um zu finden, wie er zu dieser Stellung der beiden ersten Dramen gekommen ist. Den Fiesko nennt er die Tragödie von der Wirklichkeit des Staats, deren Inhalt die Dialektik der Staatsformen sei; da nun dem Staate in der

Hegel'schen Rechtsphilosophie die beiden Stufen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft oder der Stände vorangehen: so mußte auch im Fortgange der Schiller'schen Stücke das erste abstract am Familienprincip dem Staate gegenüber festhalten, das zweite auf der Mitte zwischen Familie und Staat, im Standesinteresse, sich bewegen, das dritte zum Staat als solchem den Uebergang machen. Will man wissen, wie auf solche Weise geschlossen werden dürfe, so ist die Antwort bereit, daß ja in Schiller's Dramen, wie in der Hegel'schen Rechtsphilosophie, die Freiheit sich nach ihren Momenten entwickle, deren Aufeinanderfolge daher auf beiden Seiten dieselbe sein werde! — Eine andere Unrichtigkeit liegt in der Behauptung, daß in dem, übrigens treffend bezeichneten, Verhältniß der Stände zu einander jeder folgende höhere Stand das Ideal der niedrigeren sei. Denn der Bürgerstand, dessen gediegener Kern in Louise und deren Vater repräsentirt wird, theilt ein solches Streben nach höheren Dingen keineswegs, sondern ist in seiner Thätigkeit einerseits und seiner schönen Empfindung andrerseits sich selbst genug. Eben so wenig fällt dem klugen Präsidenten die Ungereimtheit ein, welche Hinrichs ihm zuschreibt, für sich oder seinen Sohn wirklich nach dem Throne zu streben; da er ja den dahin mißdeutbaren Ausdruck sogleich durch den Beisatz verbessert: „wenn anders der Besitz der Gewalt so viel werth ist als ihre Zeichen." Aber in den Räubern war nach unserem Erläuterer ein Individuum, Carl Moor, das Ideal der meisten übrigen: so muß denn in unserer, um das Standesinteresse sich drehenden Tragödie ein Stand das Ideal des andern sein. Man sieht, der Verf. ist dem Gange der Schiller'schen Gedichte nur so lange zu folgen im Stande, als ihm keine anderweitige Strömung in die Quere kommt; sobald dies mit einer Reminiscenz aus Hegel oder einer sonstigen philosophischen Liebhaberei der Fall ist, wird er in alle möglichen andern Richtungen fortgetrieben.

Dies wird sich vollends deutlich an seiner Behandlung des Fiesko zeigen. Schon daß er ihn als drittes, und nicht,

wie die Zeitordnung eigentlich verlangen würde, als zweites Stück aufstellt, hat, wie oben angedeutet, in der Anordnung der Hegel'schen Rechtsphilosophie seinen Grund. Denn wie ginge es doch an, das Drama des blosen Standesinteresse hinter und damit über dasjenige zu setzen, in welchem es über die Dialektik der Stände hinaus endlich zum Staate als solchem kommt? „In Cabale und Liebe — bemerkt Hinrichs (II, 1, S. 127 ff.) — herrschte noch mehr subjectives Interesse. In Fiesko fangen schon die handelnden Personen an, mit ihren besondern Zwecken sich einem allgemeinen, höheren Zwecke unterzuordnen. Ideal und Wirklichkeit waren in den Räubern Extreme, Familie und Staat verhielten sich abstract einander gegenüber. In Cabale und Liebe hob sich die Abstraction auf, Familie und Staat bezogen sich im Besondern des Standes aufeinander. Aber das Interesse der Stände war nur ein besonderes Interesse, und das Verderben der handelnden Personen war, daß sie das Ganze zum Mittel ihrer Verkehrtheit, ihres selbstsüchtigen Strebens, herabsetzten. Anstatt Mittel ist der Staat aber Zweck; die Bestimmung der handelnden Personen ist, sich zum Mittel dieses Zweckes zu machen. Nur auf diese Weise gewinnen sie einen Zweck, der kein verkehrter selbstsüchtiger Zweck ist. In Fiesko fängt der Staat schon an, Zweck der handelnden Personen zu werden." Welcher von den handelnden Personen? müssen wir fragen. Verrina's, Bourgognino's allenfalls; aber des Hauptthelden nicht, der vielmehr für sich nach unumschränkter Herrschaft strebt; der Verschwornen nicht, die ihre Finanzen verbessern, den Uebermuth Gianettino's demüthigen wollen u. drgl.; des alten Doria nicht, der seiner Familie den Herzogshut Genua's sichern will. Welche der handelnden Personen also, fragen wir wieder, außer jener großartigen Nebenfigur, hat den Staat zum Zweck? Fiesko, entgegnet unser Verf., und wenn wir verwundert fragen: Wie so? Nach dem Spruche: l'état c'est moi, gibt er zur Antwort. Gut; dies war Louis XIV. Grundsatz; aber ob auch Schiller's, als er seinen Fiesko schrieb, ist zu bezwei-

feln. — Schiller arbeitete den Fiesko für das Mannheimer Theater in der Art um, daß er seinen Helden der Herrschaft entsagen, und mit der Stellung eines freien Bürgers sich begnügen ließ. Hinrichs mißbilligt diese Aenderung. Wir auch. Aber er mißbilligt sie, weil Fiesko „der dramatische Fortschritt von der Republik zur Monarchie" sei (II, 1, S. 149). Daß Fiesko aus der Republik eine Monarchie machen will, rechnet ihm Hr. Hinrichs als Verdienst an; nur daß dieses Streben aus der persönlichen Triebfeder der Herrschsucht hervorgeht, findet er tadelnswerth; daß Fiesko mit Ueberwindung dieser Leidenschaft auch jenen politischen Entwurf aufgibt, muß dem Verf. als ein Herabsinken auf einen niedrigeren politischen Standpunkt erscheinen. Dies ist der entschiedenste Widerspruch gegen den Sinn des Dichters. Diesem war bei Abfassung unsres Trauerspiels augenscheinlich die Republik das Höhere; er steht nicht nur moralisch, sondern auch politisch ganz auf Seiten seines Verrina; ihm konnte es mithin nicht in den Sinn kommen, im Fiesko zeigen zu wollen, wie sich die Republik vermöge innerer Nothwendigkeit zur Monarchie fortentwickle: vielmehr nur die zweideutige Natur der politischen Freiheitsliebe zur Anschauung zu bringen, nach welcher sie so leicht in Herrschsucht überschlägt, und dadurch mit sich selbst in Widerspruch geräth. Dieser subjective, moralische Standpunkt für die Betrachtung der Tragödie ist dem objectiven, politischen gegenüber, den Hinrichs verlangt, als der richtige festzuhalten, wenn anders die richtige Auslegung eines Gedichts nicht darin besteht, seinen Sinn besser zu verstehen, als dessen Verfasser.

Ueber das Verhältniß der gedachten Umgestaltung des Fiesko zu seiner ursprünglichen Gestalt, ist zwischen Hoffmeister und Hinrichs ein Streit, der uns zur letzten von beiden Verff. noch erläuterten Tragödie, dem Don Carlos, hinüberführen kann. Nach Hoffmeister bezeichnet jene Umarbeitung einen Fortschritt in der Ideenentwicklung des Dichters (1, S. 226); nach Hinrichs einen Rückfall, herbeigeführt durch eine aus der

objectiven Ideenentwicklung herausgetretene Reflexion. „Fiesko ist ganz unpolitisch zum blosen Tugendhelden umgeformt" (II, 1, S. 148). Was unpolitisch! unpoetisch ist es; sofern der ganze Charakter von vorne herein zu nichts weniger als zur Resignation angelegt ist, und sofern, wie Hr. Hinrichs selbst ganz richtig hervorhebt, im ursprünglichen Stücke Verrina bereits das ist, was im umgeformten Fiesko sein soll; wozu noch das Unmotivirte des tragischen Endes von Fiesko kommt, welches in der Umarbeitung ein bloser Zufall herbeiführt. Daß in diesem Sinne die Umarbeitung des Stücks eine Verunstaltung sei, läugnet auch Hoffmeister nicht; er behauptet nur, daß sie einen Fortschritt in der Ideenentwicklung des Dichters bezeichne. Beides verträgt sich wohl zusammen: wenn der Autor einem auf niedrigerem Standpunkt entworfenen Werke von einem später erstiegenen höheren Standpunkt aus einen andern Schluß gibt: so bleibt es dabei, sein Werk ist verunstaltet, er selbst aber in seinen Ideen fortgeschritten. Diesen Fortschritt erläutert Hoffmeister so: „Die Umarbeitung des Fiesko fällt in die Zeit, in welcher Don Carlos sich allmälig aus der Seele Schiller's entwickelte. Das Vorhandene wird nicht mehr allein getadelt, bekämpft und umgestürzt, wie in den bisherigen Stücken, sondern es wird auch an dessen Stelle das gesetzt, was dem Dichter das Höhere und Vernünftigere zu sein schien. Das Princip der Freiheit wollte positiv aus seinem Busen hervortreten; da aber Fiesko in der ersten Anlage schon ein negirendes Moment hatte, so konnte der umgestalteten Tragödie nur eine Doppelgestalt gegeben werden, so daß sie gleichsam den Uebergang von dem polemischen und revolutionären Standpunkt des Verfassers zu der affirmativen Constituirung seiner Ideen machte, wie sie uns nachher in Don Carlos entgegentreten" (1, S. 226). Daß die anfangende Beschäftigung mit dem Don Carlos auf die Umformung des Fiesko Einfluß gehabt habe, läugnet auch Hinrichs nicht. Auch daß in Carlos ein Fortschritt dem Fiesko gegenüber sich zeige, erkennt er an. Und doch soll eben das=

jenige, was im umgeformten Fiesko Wirkung des werdenden Don Carlos ist, ein Rückschritt sein. Nämlich deßwegen, meint der Verf., weil der veränderte Fiesko blos resignire, mithin zur Idee nur negativ, nicht affirmativ sich verhalte. Aber zwischen dem egoistischen Herrschenwollen Fiesko's und dem Herrschen zum Besten der Menschheit, wie es Carlos und Posa sich geloben, liegt eben jene Resignation des späteren Fiesko in der Mitte: ein Posa, in einer Republik geboren, würde nie nach dem Purpur gestrebt, sondern mit der Stellung des guten Bürgers sich begnügt haben.

Den Uebergang vom Fiesko zum Don Carlos macht sofort Hr. Hinrichs in folgender Wendung. „In dem Streben des Adels nach Herrschaft im Staate zeigt sich die innere Möglichkeit der Republik zur Monarchie. Die republikanische Form des Staates hat in sich selbst die Tendenz zur monarchischen Form, wie diese zur constitutionellen. Die Republik ist factisch die reale Möglichkeit, Monarchie zu werden, in welchem Werden der Republik zur Monarchie ein Fortschritt des Staats zu seiner höheren Wirklichkeit liegt. Diese Möglichkeit stellt uns der Dichter im Fiesko vor Augen, das Werden der republikanischen Form des Staats zur monarchischen. Da erstere hier die wirkliche ist, so siegt der Staat noch in republikanischer Form, aber muß schon gewaltig um seine Existenz kämpfen, indem er nahe daran ist, ein Herzogthum zu werden. Erst im Don Carlos ist an die Stelle der Republik die Monarchie wirklich getreten" (II, 1, S. 150 f.). Hier haben wir wieder das vollständige Gegentheil des Schiller'schen Gedankengangs. Schiller ist im Don Carlos so weit entfernt, die Monarchie für die höhere Staatsform zu erkennen, daß er uns vielmehr im Hintergrunde die sich befreienden Niederlande, mithin eine Republik, als die Stätte in Aussicht stellt, wo die Ideen Posa's dereinst Wirklichkeit gewinnen werden. Ungleich richtiger trifft den Punkt dieses Fortschritts Hoffmeister. „Don Carlos, sagt er, liegt mit den bisherigen Dramen Schiller's in Einer Richtung, und darf

von denselben nicht getrennt werden. Er verhält sich zu jenen wie das Ziel zum Weg. Eine ethische Gedankenbildung ist in den früheren Stücken eingeleitet und fortgeführt, in Don Carlos aber vollendet und abgeschlossen. In jenen nämlich wird niedergerissen und weggeräumt: in diesem soll das neue Gebäude des menschlichen Daseins gegründet und aufgeführt werden. Die drei ersten Trauerspiele haben daher einen negirenden, polemischen, das vierte einen (vorwiegend) affirmirenden, positiven Charakter; jene sind revolutionär, dieses constitutiv; aber alle sind nach Einem ethischen Vorurtheil geschrieben. Was er nicht will, hat der Dichter zuerst mit blutendem Herzen in mehreren Weisen auseinandergesetzt, und dann, was er will, mit befreiter, begeisterter Seele in Ein großes Gemälde zusammengedrängt. Die Grundidee der ganzen Tragödie ist der Conflict eines mit Vorliebe in seiner Herrlichkeit geschilderten neuen Alters der Menschheit mit einer veralteten Zeit, und der temporelle Sieg des Schlechteren über das Bessere. In der letzten Scene des dritten Actes, wo die politische Tragödie erst recht anhebt, legt Posa dem König Philipp die magna charta selbst vor; von einem deutschen Dichter werden hier (1786) zuerst Ideen vorgetragen, welche später jenseits der Ardennen auf einer ganz andern Bühne wieder zum Vorschein kamen" (1, S. 292 ff.).

Diese Hoffmeister'sche Ansicht von Don Carlos, welche sich an die Aeußerungen Humboldt's über diese Tragödie anschließt, findet Hinrichs verwerflich. Hoffmeister nenne den Don Carlos eine Enthüllung der Idee, der kosmopolitischen Humanitätsidee nämlich, nach welcher die in den Räubern zertrümmerte Welt wieder aufgebaut werden solle; aber diese Idee kann sich nach Hinrichs gar nicht enthüllen, noch zum Aufbau eines realen Gesellschaftszustandes dienen, weil sie eine blose kahle Abstraction, etwas rein Negatives ist (II, 1, S. 191). Allein handelt es sich denn um die Gründung eines wirklichen Staates, wozu jene Idee allerdings zu abstract sein mag, und nicht vielmehr blos um die Errichtung eines socialen Ge-

bandes in der Idee und dem Kunstwerke des Dichters? Nach Hinrichs sind im Don Carlos „die protestantische und die katholische Welt als Ideal und Wirklichkeit im Gegensatz und Widerspruch miteinander" (II, 1, S. 244), und nun wird uns ein Langes und Breites über das Verhältniß von Kirche und Staat, über Hierarchie und Reformation, in Hegel'scher Weise vorphilosophirt. Allein in Schiller's Darstellung tritt das religiöse Moment durchaus zurück, und wenn er auch die Seite des Alten vorwiegend mit Farben des sechszehnten Jahrhunderts malt: so ist dagegen das neue Princip gar nicht in der beschränkten Form gefaßt, in welcher es das protestantische war, sondern in der allgemeineren, in welcher es der Erklärung der Menschenrechte und der Revolution des vorigen Jahrhunderts zum Grunde lag. So ist es auch eine falsche Perspective, mit welcher Hinrichs den zweiten Theil seines Werkes schließt, wenn er sagt: „Weil das neue Princip Zweck der Welt und ihres Bewußtseins ist, erstarkt es immer mehr zum Kampfe der Anerkennung. Was Marquis Posa von Philipp nur erfleht, das forderte die Welt bald mit dem Schwert in der Hand, und machte so die Forderung des Ideals, Wirklichkeit zu sein, geltend. Religiöse Freiheit ist ohne die politische Wirklichkeit des Staats in der Welt eine Chimäre. Der große Kampf um die politische Existenz des neuen Glaubens ist der dreißigjährige Krieg. Im Don Carlos ist noch Alles jugendlich: Streben, Vorbereitung, die Helden darin sind Jünglinge. Nun folgt der Mann an der Spitze des großen Weltkampfes selbst: dieser Mann ist Wallenstein." Nichts kann verkehrter sein als diese Stellung, weil Niemand gleichgültiger gegen die Principien dieses Weltenkampfes, als der Schiller'sche Wallenstein.

Neben den verschiedenen Ansichten unsrer beiden Verfasser über die Principien und Grundideen der Schiller'schen Dramen hätte auch auf die Art eingegangen werden können, wie sie die Oekonomie dieser Stücke auseinander setzen, und die Ausführung im Einzelnen, die Charakterzeichnung u. drgl. beur-

theilen. Dies thun sie in der Regel in charakteristisch verschiedener Weise, indem Hoffmeister hier nicht selten tadelt, Hinrichs aber den Schulgrundsatz, daß das Wirkliche vernünftig sei, auch auf die vorhandenen Schiller'schen Dichtungen in wörtlichster Fassung anwenden zu müssen glaubt. Mit dieser Rechtfertigung des Dichters hat Hinrichs namentlich in allen Fällen gegen seinen Vorgänger Recht, wo dieser die Handlungsweise der Personen des Drama zu sehr blos an den Maßstab des Verstandes hält, und deßhalb, weil er die Leidenschaft zu wenig berücksichtigt, unwahrscheinlich findet; in manchen andern Fällen jedoch trifft die Entgegnung nicht zum Ziel, wo sie nicht gar ins Ungereimte fällt. So hatte Hoffmeister in Betreff der Oekonomie des Don Carlos die Bemerkung gemacht, streng genommen scheitere das ganze Stück an dem Widerspruch, daß Carlos die Handschrift der Königin, die er bei der verhängnißvollen Sendung der Eboli nicht kennen dürfe, aus ihrem früheren Briefwechsel, dessen er gedenke, nothwendig kennen müsse (1, S. 310). Man sollte denken, der Fehler sei klar, und nur durch das quandoque bonus dormitat Homerus zu entschuldigen. Aber Hinrichs tadelt die Hoffmeister'sche Ausstellung als übertriebene Verständigkeit. „Schiller verwahrt sich — bemerkt er — in seinen Briefen über Don Carlos überall gegen solche vernünftige Berechnung, die er als unpoetisch von der Hand weist. Und Goethe sagt: der Verstand darf gar nicht in die Tragödie entriren, als bei Nebenpersonen zur Desavantage der Helden" (II, 1, S. 233). Allein kann denn dies so viel heißen wollen, daß in der Tragödie 2 mal 2 5 sei, oder A = non A? Das ist aber mit jener Handschrift wirklich der Fall. Schiller selbst, wenn man ihn auf jenen Widerspruch aufmerksam gemacht hätte, würde ihn stillschweigend verbessert haben; aber für den Standpunkt seines Commentators ist es charakteristisch, daß es ihm so leicht wird, seinen Verstand unter den Glauben an die höhere Vernünftigkeit des Dichters gefangen zu geben.

Nun wäre eigentlich noch von Hoffmeister's zweitem Theile

zu sprechen, der die historischen und philosophischen Arbeiten Schiller's aus der Periode zwischen dem Don Carlos und dem Wallenstein umfaßt, ferner von den beiden allgemeinen Einleitungen bei Hinrichs. Doch mag es nach dem Bisherigen hierüber an der kurzen Bemerkung genügen, daß beide Leistungen der beiden Verfasser mit gewissen Einschränkungen Lob verdienen. Hoffmeister's Erläuterungen sind meist richtig, aber weitschweifig und sinken nicht selten in's Triviale; Hinrichs' Erörterungen namentlich über das Verhältniß zwischen Goethe und Schiller sind verdienstlich, nur sollten sie bündiger zusammengefaßt, und zu größerer Bestimmtheit des Resultates fortgeführt sein. Für die Fortsetzung seines Werkes wäre von Hrn. Hoffmeister zu wünschen, daß er von Hinrichs tieferes philosophisches Eingehen und insbesondere auch Bedachtnahme auf diejenige Philosophie lernen möchte, gegen welche er sich, nicht zu seiner Ehre, in das nächstens wieder aus der Mode gekommene Gerede der Unfähigkeit und Unkenntniß mitgehen läßt; namentlich die Hegel'sche Aesthetik könnte ihm über den Ideengehalt der Schiller'schen Dramen instructive Winke geben. Damit würde von selbst auch sein Räsonnement über die ausgetretene Straße des Alltäglichen, in der es nicht selten sich ergeht, sich erheben, ohne daß es darum schon Gefahr liefe, zum Geistreichen sich zu versteigen, vor welchem der Verfasser seiner Vorrede zufolge sich so sehr hüten zu müssen meint. — Was dem Verfasser von Nr. 2. für die Fortsetzung seiner Arbeit zu rathen wäre, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst.

Referent hatte ursprünglich im Sinne, an der Hoffmeister'schen Schrift, die er zuerst gelesen, Vieles auszusetzen, weil sie seine Anforderungen nicht durchaus befriedigt hatte. Wie er aber später die Schrift von Hinrichs kennen lernte, wurde er nachgerade mit der von Hoffmeister immer mehr wieder ausgesöhnt. Denn ein gemeines, aber lenksames und seine Straße fortgehendes Landpferd ist doch am Ende besser als ein Racepferd, das hartmäulig und störrig, bald stehen bleibt,

wenn ich fort will, bald rechts läuft, wenn ich links ziehe. Wenn wirklich die neueste Philosophie im Begreifen von Dichterwerken nichts Besseres leisten kann, als was hier von Hinrichs im Verhältniß zu Hoffmeister geleistet worden: so nehme ich's Niemanden übel, der zum alten Kant und dem gesunden Menschenverstande sich zurückwendet. Fiesko ist ertränkt, sagt Verrina, ich gehe zum Andreas.

XIII.

Spinoza. Ein historischer Roman von **B. Auerbach.** Zwei Theile. Stuttgart, 1837. J. Scheible's Buchhandlung.

[1838.]

Die sogenannten Künstler- und Gelehrten-Romane, wie sie namentlich seit der Periode der Romantik unter uns aufgekommen sind, hat man nicht selten unserer Zeit als ein Zeichen der Abgelebtheit, der Unfähigkeit zu frischer Auffassung des Unmittelbaren und Concreten, zum Vorwurf gemacht. Allerdings nämlich wird es einer Zeit, die so ganz, wie die unsrige, in der Reflexion lebt, leichter werden, einen Stoff zu bearbeiten, in welchem, wie in dem Leben eines Malers, Dichters oder Philosophen, selbst schon das Element des Denkens den Hauptbestandtheil bildet, als einen solchen, der sich in der Unmittelbarkeit des Seins, der äußeren Begebenheit und inneren Leidenschaft, hält. Auf der andern Seite jedoch ist es nicht blos der naturgemäße und nothwendige Gang der Sache, daß die Dichtung, wie zunächst in einfacher Spiegelung das unmittelbare Leben, so bei weiterem Fortschreiten in doppelter dieses Spiegeln des Lebens im Künstler und Denker selbst wieder in sich abspiegele: sondern es liegt in dem Letzteren auch eine schwierigere Aufgabe, sofern es schwerer hält, das innere, und zwar hauptsächlich intellectuelle Leben, als das äußere oder gemüthliche, in der Darstellung zu derjenigen concreten Anschaulichkeit zu bringen, welche von poetischen

Schöpfungen verlangt werden muß. Näher findet innerhalb des intellectuellen Gebietes selbst wieder eine Stufenreihe der Schwierigkeit statt. Das Leben des Künstlers, Dichters, wie die intellectuelle Bewegung in demselben nicht die des reinen, abstracten Denkens, sondern des Denkens in Form der Einbildungskraft, überdies vielfach mit Gefühl und Leidenschaft, als den unmittelbarsten und daher auch dem gewöhnlichen Roman angehörigen Formen des inneren Lebens, verschlungen ist: so zeigt es sich ebendeßwegen in der Regel auch äußerlich hineingezogen in den Strom des mannigfaltigen Geschehens, bewegten Treibens, spannender Verwicklungen und überraschender Entwirrungen des Schicksals. Dagegen ist das Leben des Gelehrten, des Philosophen, nicht nur gewöhnlich durch seine Abwendung von dem Markte des menschlichen Verkehrs und seine Beschränkung auf Haus und Studirzimmer ein Stillleben: sondern innerhalb dieses Kreises der Innerlichkeit selbst wieder ist es vorwiegend die intellectuelle, der poetischen Darstellung am fernsten liegende Seite, auf welcher es sich bewegt. Daher sind es zwar ansprechende und zum Theil gelungene Bilder geworden, wenn Schefer den Albrecht Dürer, Tieck den Shakespeare und Camoëns, zu Gegenständen novellistischer Darstellung machten; auch Lessing bot dem Hrn. v. Sternberg neben seiner gelehrten und kritischen Seite doch zugleich die poetische, und in der Jugend einen bewegten geselligen Verkehr; ungleich schwieriger würde es bereits gewesen sein, denselben in seiner späteren Lebensperiode, in der Einsamkeit der Wolfenbüttel'schen Bibliothek, darzustellen: ganz besonders aber, wenn nun einer einen blosen Gelehrten oder Philosophen als solchen seinem geschichtlich gegebenen Leben nach zum Gegenstand eines Romanes macht, so entsteht billig die Frage, ob er sich überhaupt eine lösbare Aufgabe gestellt habe? Und doch kann auch hier noch das zufälligerweise bewegte äußere und Gemüthsleben eines Gelehrten oder Philosophen Erleichterung gewähren, sofern es den duftigen Elfentänzen seiner Gedanken, die uns zunächst entgegentreten, feste und farbige

Hintergründe leiht: Plato war doch dreimal in Sicilien; Cartesius im Felde; von Abälard gar nicht zu reden; unter den neuesten Philosophen aber macht das Leben Fichte's schon in der geschichtlichen Darstellung seines Sohnes die lebensvolle Wirkung eines Romans, wie denn das Princip seiner Philosophie, unerachtet der Höhe der Abstraction, in welcher es schwebt, doch unmittelbarer als irgend ein anderes zugleich praktisch war. Wenn dagegen bei irgend einem Philosophen alle diese Hülfen und Erleichterungen poetischer Darstellung hinwegfallen, so ist es bei Spinoza. Wie sein Princip das gerade Gegentheil von dem heroischen, den Andrang äußerer Umstände zur Bewährung des unerschütterlichen Ich herausfordernden der Wissenschaftslehre ist: so ist auch sein äußeres Leben bekanntlich das non plus ultra und Ideal eines gelehrten und philosophischen Stilllebens gewesen. Ohne Familie, abgeschnitten von dem Verkehr mit der Welt, von wenigen Freunden besucht, lebte er auf seinem Zimmer im Haag, schliff optische Gläser, machte physikalische Versuche, schrieb die Ergebnisse seines Nachdenkens nieder, und erholte sich von der geistigen Anspannung bei den Spinnen, die er fütterte und mit einander kämpfen ließ, oder bei seinen Hausleuten im einfachen Gespräch. Was will der Dichter hiermit machen? Wenn Einer davon ein Bild bekommen will, so mag er Spinoza's Werke lesen, in denen der Friede und die Stille seines Lebens sich spiegelt, und dann seine Biographie von dem lutherischen Prediger Coler im Haag, der von den überlebenden Hauswirthen Spinoza's Nachrichten über das tägliche Leben des Philosophen sammelte, und nun durch die eigenthümliche Weise, wie er mitten unter Verwünschungen seines teuflischen Systems durch die stille Größe und göttliche Ruhe seines Lebens überwältigt, zur Bewunderung des Menschen hingerissen wird, der ihm als Philosoph ein Abscheu ist, den unverdächtigsten und eindringlichsten Panegyrikus geliefert hat, der vielleicht jemals auf einen Menschen ist geschrieben worden. Indeß zwei Umstände sind es doch, durch welche Spinoza's Leben

dem Dichter Anhaltspunkte bietet, eine äußere Bewegung und eine gemüthliche: er wurde von seinen Glaubensgenossen excommunicirt, und er war einmal verliebt.

An diese beiden Punkte hat sich daher der talentvolle junge Dichter, dessen Arbeit uns zu vorstehenden Bemerkungen veranlaßte, vorzugsweise gehalten. Er zeigt uns zuerst den Jüngling Spinoza im väterlichen Hause und als lernbegierigen Schüler der Rabbinen; weiterhin werden die aufsteigenden Zweifel, die Erweiterung des Gesichtskreises durch Erlernung der lateinischen Sprache unter einem aufgeklärten Lehrer; die Liebe zu dessen Tochter; die Conflicte mit den jüdischen Gelehrten; die Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinde; der Verlust der Geliebten; endlich der Mordangriff der ergrimmten Juden auf den Abtrünnigen, geschildert; worauf mit der Erscheinung des ewigen Juden bei Spinoza (eine Idee, mit welcher sich bekanntlich schon Goethe trug) und der Abreise desselben aus Amsterdam die Erzählung schließt. Hiebei wird man dem Hrn. Verf. das Lob nicht versagen können, vor Allem die jüdischen Zustände mit kräftigen, nur hie und da zu wenig vertriebenen, zu notizenartig aufgetragenen (z. B. 1r Thl. S. 13) Localfarben gemalt zu haben; demnächst treten von den mithandelnden Personen der Freigeist van den Ende, seine geistreiche Tochter, der Weltmann Oldenburg, in ein individuelles Licht; minder bestimmt tritt Ludwig Meyer hervor, und bei dem jüdischen Mitzögling Spinoza's, dem auf dessen Talente eifersüchtigen, fanatischen Chisdai, streift das Charakteristische an die Karikatur; auch die Sprache ist zwar übrigens zu loben, doch gibt ihr orientalisches Colorit hin und wieder den Eindruck des Gemachten, auch finden sich Verstöße gegen den guten Geschmack, wie 1r Thl. S. 25. 113., wo ein schönes Mädchen „mit riesenhaften Sprüngen" hinter der Kammerthür verschwindet, ferner S. 273 ff. und sonst. Auch die Hauptfrage, die zur Beurtheilung des Romans zu stellen ist: ob er uns von dem Wesen und der Persönlichkeit Spinoza's ein deutliches und getreues Bild gewähre? können wir ohne Bedenken

mit Ja beantworten. Freilich entscheidet diese Frage über den Werth des Romans als solchen erst dann, wenn sie näher dahin bestimmt wird: ob der Roman jenes Bild uns auf dichterische Weise gewähre, oder auf irgend eine andere? Einen wirklich poetischen Eindruck macht hier gewiß das Stillleben des Spinoza, nach den Grundzügen der Coler'schen Lebensbeschreibung weiter ausgemalt (2r Thl. S. 160 ff.); wie denn auch sonst die geräuschlose Erhabenheit seines Charakters durch einzelne geschickt angebrachte Züge uns vor Augen tritt: seine philosophische Eigenthümlichkeit dagegen wird uns zwar gleichfalls deutlich, aber nicht auf poetische Weise. Denn die Spinozischen Begriffe von Denken und Ausdehnung, Freiheit und Nothwendigkeit, sind zwar in Gespräche mit der Geliebten eingekleidet und mit allerhand Laubwerk und Blumen durchflochten: der eigentliche Inhalt dieser Gespräche aber ist darum doch trocken und prosaisch geblieben, und mußte es wohl bleiben (2r Thl. S. 85 ff.). Ebenso kann man zwar nicht läugnen, daß Bewegung in dem Romane ist, und daß diese auf die Hauptperson des Romanes, auf Spinoza, sich bezieht: aber dennoch bleibt sie, streng genommen, demselben äußerlich. Einen guten Theil des ersten Bandes füllen die Schicksale von Spinoza's Eltern, welche an sich zwar gut erfunden und erzählt sind, aber ohne daß man sagen könnte, sie dienen dazu, das Wesen des Sohnes aus ihnen abzuleiten; seine rabbinischen und philosophischen Studien sofort greifen freilich in seine Entwicklung ein, doch theils nur formell, theils ist hier Vieles eingeflochten, was mehr nur zur Schilderung jüdischer Sitten, als zur Erklärung der späteren Eigenthümlichkeit Spinoza's dient (überhaupt durchkreuzt die in der Vorrede ausgesprochene Absicht, die Besonderheiten jüdischen Lebens in einer Reihe dichterischer Gemälde festzuhalten, nicht selten den individuellen Zweck unseres Romans); die Excommunication und der Verlust seiner Geliebten aber finden in der Darstellung des Herrn Verf. den Spinoza bereits so in sich fertig und gefestet, daß sie spurlos an ihm vorübergehen; namentlich erscheint seine

Absicht, sich zu verheirathen, dadurch als etwas Illusorisches, daß ihn der Dichter uns bereits vor dem Mißlingen derselben ganz in das Still- und Studirstuben-Leben eingesponnen zeigt, welches er hernach nur fortzusetzen braucht.

Wir finden also: poetisch gezeichnet hat der Hr. Verf. den Spinoza nur als Menschen: als Philosophen prosaisch; die Bewegungen des Werdens, der Spannung und Entwicklung, gehen weniger in als außer dem Helden, zum Theil ohne sein eigentliches Wesen zu berühren, vor; es hat demnach der Herr Verfasser aus dem Marmorblock, den er vor sich nahm, uns zwar den Rumpf der Figur des Spinoza in angemessener Stellung und mit hübscher Drapirung fleißig ausgemeißelt: statt des Kopfes aber hat er eine Ausgabe der Werke des Philosophen oben aufgelegt. Ob ein Anderer hierin mehr hätte leisten können, weiß Ref. nicht zu bestimmen; für den Anfang seiner poetischen Laufbahn jedenfalls hat Hr. Auerbach sich eine zu schwierige Aufgabe gestellt; sein Werk mußte unbefriedigend ausfallen; wenngleich das Ernste des Grundgedankens sein Streben ehrt, und das Gelungene einzelner Züge von seinem Talente Hoffnungen erweckt.

XIV.

Die Classiker in den niederen Gelehrtenschulen. Zur Würdigung der Schrift von Dr. **Eyth**: „Classiker und Bibel in den niederen Gelehrtenschulen." Von **Carl Hirzel**, Rector der lateinischen Schule zu Nürtingen. Stuttgart, 1838. bei Imle u. Liesching.

[1838.]

Daß die ärgsten Mißhandlungen der Religion von Theologen ausgegangen sind, davon zwar liegen aus älterer wie neuerer Zeit die Beispiele vor; daß gleicherweise auch den alten Sprachen und classischen Schriftstellern von denjenigen, die sich an ihnen großgenährt haben, die schnödesten Unbilden widerfahren können, davon ist die Eyth'sche Schrift ein Beleg, gegen welche die unsrer Beurtheilung vorliegende gerichtet ist. Denn der Dr. Eyth, welcher die alten Schriftsteller als die Urheber aller Schlechtigkeit der Gebildeten dieser Zeit aus den niederen Gelehrtenschulen verbannt wissen will, hat sich früher als einen nicht ungeübten Philologen erwiesen, durch eine unter dem Titel Ἱλαρολυπος herausgegebene Sammlung von Gedichten in griechischer Sprache und griechischen Versmaßen, welcher bald eine Uebersetzung der Odyssee in Reimen nachfolgte. Freilich zeigte sich in dem zum Theil faden, zum Theil weinerlich empfindsamen Inhalt jener Gedichte, wie auch in der Verkehrtheit des Unternehmens, bei jetziger Ausbildung des deutschen Hexameters den alten Homer in modernen Reimen übersetzen zu wollen, bereits, daß die Vertrautheit des Hrn. Eyth mit den Classikern nur eine mit ihrer

Form, ihr kräftiger Geist und Inhalt aber seinem weichen Gemüthe jederzeit fremd geblieben war. Wer auf der jetzigen Stufe der Uebersetzungskunst fähig ist, den Homer in Reimen zu übersetzen, der ist auch zu dem Anschlag nicht zu gut, ein in classischem Latein zu verfassendes, mit christlichem Inhalte gefülltes Lehrbuch in den lateinischen Schulen zu Grunde legen zu wollen; Letzteres ist nur die Consequenz des Ersteren. Solcher aus Aufweichung durch sentimental-pietistischen Thee entstandenen Magenschwäche, welche den edeln Wein der Griechen und Römer nicht mehr ertragen kann, stellt sich nun in Herrn Rector Hirzel eine kräftige Natur, ein Schulmann von echtem Schrot und Korn, entgegen, der, wenn er vielleicht den Alten nicht so genau abgeguckt hat, wie sie räuspern und wie sie spucken, dafür in den Geist derselben ungleich tiefer als jener griechische Versemacher eingedrungen ist.

Herr Eyth hatte also die Schuld der sittlichen Verdorbenheit unter unsern gebildeten Ständen dem Umstande zugeschrieben, daß in den niederen Gelehrtenschulen den vorherrschenden Unterrichtsstoff die classischen Schriftsteller abgeben, welche ihrem Inhalte nach, was ihre Poesie, Geschichte und Philosophie betreffe, eine von der Wahrheit gänzlich abgekehrte Lectüre seien: und darauf hatte er den Vorschlag gegründet, an die Stelle der aus den Classikern gezogenen lateinischen und griechischen Chrestomathien, wie sie jetzt in jenen Schulen eingeführt sind, das oben bezeichnete Surrogat zu setzen.

Hiegegen zeigt nun Hr. Rector Hirzel vorerst, daß die sittlichen Mängel unserer Zeitgenossen mit Unrecht vorzugsweise den niederen Gelehrtenschulen zur Last gelegt werden würden, sofern diese nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar mit der Erziehung zu thun haben, da ihr eigentlicher Gegenstand der Unterricht sei; er macht auf das Schiefe aufmerksam, den Hauptnachdruck auf den Stoff des Unterrichts in diesen Schulen zu legen, da es hier vielmehr vorzugsweise um formelle Bildung zu thun sei; endlich weist er das Unbegründete der Behauptung nach, daß die Lectüre der Classiker den Haupt-

bestandtheil des Unterrichts unserer gelehrten Schulen bilde (S. 1—23).

Hierauf wendet sich der Verf. gegen das Eyth'sche Verwerfungsurtheil über den Inhalt der classischen Schriften, welche in den niederen Gelehrtenschulen gelesen zu werden pflegen. In Betreff der Poesie und Philosophie, d. h. hier Mythologie, der Alten macht Hr. Hirzel seinen Gegner mit Recht darauf aufmerksam, wie jene nur mit wenigen unverfänglichen Blüthen, diese nur mit außerordentlichen Notizen in den Bereich der betreffenden Schulen falle, die von beiden zu befürchtende Gefahr mithin nicht eine Verbannung derselben aus der niederen, sondern aus der höheren Gelehrtenschule rathsam machen müßte; was doch Hr. Eyth, weil es freilich eine allzu auffallende Ungereimtheit wäre, nicht in Antrag gestellt hat. Mit Recht bemerkt daher der Verf. S. 41: „Die Ausfälle des Hrn. Eyth gegen die classische Poesie können unmöglich entsprungen sein aus der Erfahrung, wie verderblich sie sei in den niederen Gelehrtenschulen. Nicht der Wunsch, sie aus diesen Schulen entfernt zu sehen, hat ihm seine Rede eingegeben, sondern, er mag es sich gestehen oder nicht, eine demselben nicht wohl anstehende Entfremdung von dem classischen Geiste, welche sich jetzt zunächst gegen die Classiker der niedern gelehrten Schulen richtet, weil den Herrn Eyth seine Stellung dazu veranlaßte, welche sich aber ebenso, vielleicht stärker, gegen die höheren Schulen gewendet hätte, wenn Dr. Eyth Lehrer an einer höheren Anstalt war." Nachdem hierauf unser Verf. das edle Streben der griechischen Poesie nach Lösung der höchsten Räthsel der Welt und des Lebens nachgewiesen, und bemerkt hat, daß auch die heilige Poesie, als alttestamentliche, über das Suchen nach jener Lösung nicht hinausgekommen (S. 23 ff.), widerlegt er im Besondern die Vorwürfe, welche Hr. Eyth einigen ausgewählten Gnomen der griechischen Anthologie in Vergleichung mit alttestamentlichen Sprüchen gemacht hatte. Diese Eyth'schen Anmerkungen zu den griechischen Versen sind in der That größtentheils so

elend und kindisch, daß man sich für den Urheber derselben ordentlich schämen muß. Z. B.: das viele Lesen von θεοῖς in den griechischen Versen müsse die Idee des Einen Gottes im Gemüthe schwächen! Treffend parodirt Hr. Hirzel diese Anmerkung durch eine ähnliche, die er zu dem alttestamentlichen Spruche macht, welcher von Eyth unter andern als geeignet für den Schulunterricht hingestellt worden war:

Dann steht gewurzelt wie ein Baum
Und ohne Wanken der Gerechte.

(Nämlich die hebr. Psalmen, Sprichwörter und Propheten so wenig als den Homer kann Hr. Eyth ohne die süße Brühe seiner Verse mehr verdauen.) Hiezu, wie gesagt, bemerkt nun der Verf. im Sinne Eyth's: „Ich glaube, daß das vielfache Hören und Lesen von der Gerechtigkeit die Kraft der Idee der Sündhaftigkeit und Demuth in dem Gemüthe stört und schwächt" (S. 37). — Eine sehr gelungene Ausführung ist sofort die des Verfs. über die Geschichte (S. 42 ff). Hier hatte Eyth getadelt, daß man in den lateinischen Schulen vorzugsweise nur alte heidnische Geschichte tractire, welche ihrem Inhalte nach von Krieg, Egoismus und Schlechtigkeit aller Art erfüllt, von den alten Geschichtschreibern aber ohne wahrhaft religiösen und sittlichen Geist dargestellt sei. Hiegegen nimmt sich nun unser Verf. mit Sachkenntniß des frommen Sinnes und sittlichen Ernstes der alten Historiker an, deren Objectivität freilich nicht jeder Figur einen Zettel mit dem Urtheil über dieselbe anzuhängen für nöthig befunden, aus dem triftigen Grunde, weil sie sich bewußt waren, in der Zeichnung der Figuren selbst deren Werth kenntlich genug ausgedrückt zu haben. Der Krieg ferner sei in der neueren Geschichte nicht seltener als in der alten, und die Charaktere der handelnden Personen, die Motive der Begebenheiten, nicht besser geworden; im Gegentheil haben die Charaktere und Verhältnisse der alten Welt im Ganzen den Vorzug größerer Einfachheit, welche der Jugend die Auffassung erleichtere. Soll also Geschichte Geschichte bleiben, so ist durch Vertauschung der alten

mit der neueren oder selbst mit der alttestamentlichen, in der sich eben dieselben Kriege, Leidenschaften, selbst Parteilichkeiten der Schriftsteller, finden, nicht geholfen, und der Verf. sagt mit Recht S. 55: „Man gehe ehrlich und offen damit heraus, daß man nicht sowohl neuere Geschichte will, als die Biographien eines Bengel, Zinzendorf, Franke, Spener, Flattich u. A.“

Schließlich prüft nun Hr. Hirzel noch den Eyth'schen Vorschlag, es sollten, damit die Classiker in den Schulen entbehrt, und dennoch Latein und Griechisch gelernt werden könnte, von ebenso gelehrten als christlich gesinnten Männern Lehrbücher geschrieben werden, in welchen aus der Geschichte, Poesie und Religion der Gegenwart genommener Stoff in der Sprache der alten Classiker dargestellt würde. Gegen die Barbarei der Vorstellung, als ob Form und Inhalt einer Sprache sich auf diese Weise trennen ließen, — eine Barbarei, welche bei Hrn. Eyth so weit geht, daß er die alten Sprachen, deren Inhalt er verdammt, der Form nach vortrefflich findet, und die bewegliche Schönheit der griechischen, die markige Kraft der römischen Sprache bewundert, — hiegegen kehrt Hr. Hirzel mit Recht den Spruch: Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? Ist die Form jener Sprachen wirklich vortrefflich, offenbart sich Klarheit und Bestimmtheit des Denkens, Stärke des Wollens und Schönheit des Empfindens in derselben: so müssen dieselben Eigenschaften den Völkern, die sich diese Sprachen schufen, eingewohnt haben, und diese können nicht so roh, gemein und verdorben gewesen sein, wie Hr. Eyth sie schildert. Sind aber jene Völker und ihr Leben wirklich so schlecht gewesen: so muß das Gift dieser Schlechtigkeit nothwendig auch an ihren Sprachen haften, und dann, ruft unser Verf. mit Recht aus: „dann fort mit ihnen aus unsern Häusern, Schulen, Staaten! Und somit scheint es, setzt er hinzu, bleibe Hrn. Eyth nichts übrig, als mit dem Inhalt auch die Form preiszugeben, oder seine Ansicht über den Inhalt jener Schriften gänzlich zu ändern“

(S. 86). Näher weist nun der Verf. nach, wie bei der beantragten Trennung der Form vom Inhalte der classischen Sprachen weder die nachgebildete Form ein Ersatz für die ursprüngliche sein könnte, noch der untergeschobene moderne Inhalt die Entwickelung des jugendlichen Geistes in dem Grade fördern würde, wie die neue, von der unsrigen ganz verschiedene Welt, welche er bei der Lectüre der alten Classiker in sich auszubauen veranlaßt wird (S. 148 ff.). Die Vorschläge zur allmähligen und stetigen Fortbildung und Verbesserung der niederen Gelehrtenschulen, welche Hr. Hirzel den Eyth'schen Extravaganzen gegenüberstellt (S. 121 ff.), lassen den besonnenen, seines Faches vollkommen mächtigen Schulmann erkennen.

Ref. schließt diese Anzeige mit dem Wunsche, daß der Inhalt der Schrift des Hrn. Verfs. von Eltern und Lehrern beherzigt, und daß, so oft einer von denjenigen, welche für gut gefunden haben, um des Reichs Gottes willen sich geistig zu combabisiren, dennoch Zeugungslust verspürt, er ebenso heimgeschickt werden möge, wie dies dem Hrn. Eyth von unserm Verf. widerfahren ist.

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt:	zu lesen:
10	6	vor	von
26	9	dessen	diesen
28	23	nicht	nie
39	1	erst	zuerst
42	12	sollte nach Gottmensch kein Absatz sein.	
53	7	dann	dem
55	20	des Wunderbaren	das Wunderbare
148	7	absolut	obsolet
205	2 u. 3 v. u.	theologischen	philosophischen
213	13	dasselbe	derselbe
231	3	sich	aus sich
258	7	Schaafen	den Schaafen
263	21	nur durch	nur ein durch
268	4	müßte	müsse
271	4	verrieth	verräth
272	31	Aus dem	aus diesem
286	2 v. u.	müßte	müsse
296	2	Bezeichnung	Beziehung

(2)

Der

Romantiker

auf dem

Thröne der Cäsaren,

oder

Julian der Abtrünnige.

Ein Vortrag

von

David Friedrich Strauß.

Mannheim.
Verlagshandlung von Friedrich Bassermann.
1847.

This pamphlet, marked by the strength & learning of Strauss, is supposed to aim a side-blow at the King of Prussia.
C. F.

Maschinendruck von G. Reichard in Heidelberg.

Von dem Kaiser Julian, geehrteste Versammelte, habe ich versprochen, Sie heute zu unterhalten. Zum Glück ist Ihnen gegenüber diese Aufgabe, wenn nicht minder schwer, doch weniger beschwerlich, als sie es sonst wohl sein könnte. Für's Erste nämlich sind Sie mit Julian's Geschichte ihren wesentlichen Umrissen nach vertraut. Ich habe also nicht erst nöthig, Ihnen die einzelnen Umstände seines Lebens und seiner Regierung der Reihe nach vorzuerzählen; ich kann mich auf die Höhe des Ueberblicks stellen und von hier aus Ihnen die Punkte bezeichnen, welche wir meines Erachtens vor andern in's Auge zu fassen haben, um uns ein gründliches Urtheil über den merkwürdigen Mann zu bilden. Zu besonderer Beruhigung aber gereicht mir das Andere. Von unserem Kreise nämlich kann ich versichert sein, daß in demselben kein Mitglied sich befindet, welches, wird Julian's Name genannt, vor dem Apostaten das Kreuz schlägt und einen inneren Schauder entweder wirklich empfindet, oder doch pflichtschuldig äußern zu müssen glaubt; ich

1*

habe insofern Unbefangene mir gegenüber, welche dem Urtheile, das ich vor Ihnen zu begründen mich bemühen will, mit keinem bannenden Vorurtheil — sei es voraneilen, oder in den Weg treten werden.

Uebrigens scheint es in der That mit dem Aburtheilen über Julian seine eigenthümlichen Schwierigkeiten zu haben. Das wäre noch das Wenigste, daß von jeher so verschieden und selbst entgegengesetzt über ihn geurtheilt worden ist. Entgegengesetzte Urtheile legen wir uns leicht zurecht, wenn wir ihre Quelle in entgegengesetzten Eigenschaften oder Gesichtspunkten der Urtheilenden entdecken. Sehen wir statt dessen denselben Gegenstand von denjenigen gelobt, die ihn auf ihrem Standpunkte eigentlich schelten müßten, von jenen aber getadelt, deren Denkart er doch befreundet ist, so gilt es, genauer zuzusehen, wollen wir nicht an Beurtheilern und Gegenstand irre werden, und mit unsrem eigenen Urtheil in die Irre gerathen.

Zwar bei den älteren Stimmen über Julian ist es — wie überhaupt in der alten Welt die Gegensätze sich noch einfacher und unvermischter gegenüberliegen — ein Leichtes, der Gunst der Einen wie der Ungunst der Andern auf den Grund zu sehen. Denn wenn Gregor von Nazianz in seinen Schmähreden auf den gefallenen Julian diesen einen Ahab

und Jerobeam, einen Pharao und Nebukadnezar nennt, wenn er über den Sturz des Drachen, des Abtrünnigen, des großen Dämons, einen Jubel anstimmt, zu welchem er alle Völker und Zungen, alle Menschen und Engel aufruft [1]; während denselben Fürsten Libanius in seiner Leichenrede als Zögling, Schüler und Beisitzer höherer Wesen, als Beistand und Genossen der Götter anredet [2]: so klingt das freilich sehr widerstreitend: allein wir werden natürlich finden, daß der Apostate des neuen Christenthums und Wiederhersteller des alten Götterdienstes dem eifrigen Christen ebenso schwarz erscheinen mußte, als er einem der „letzten Heiden" hehr und glänzend erschien.

Steigen wir nun aber in die neuere Zeit herunter, so werden wir an unserem Maßstab irre, nach welchem wir je von den eifrigsten Christen die härtesten Urtheile über Julian zu hören erwarten und umgekehrt. Da begegnet uns Gottfried Arnold mit seiner Kirchen- und Ketzergeschichte: und siehe da, dieser Christ in der zweiten Potenz, dieser Pietist — freilich alten Styls — ist sichtbar günstig für Julian gestimmt, und nimmt in gewisser Hinsicht gegen die Christen die Partei des Heiden. Womit der fromme Mann natürlich, wie er sich ausdrücklich verwahrt, dessen Unglauben und Gotteslästerungen nicht

entschuldigen will: aber er meint, die damaligen Christen, und besonders deren Geistliche und Bischöfe, seien durch ihr ärgerliches Wortgezänke, durch die Wuth, mit welcher der größere Haufe die schwächeren und meistentheils unschuldigen Häuflein unterdrückte und verfolgte, selbst daran schuldig gewesen, daß Julian sich von ihnen abwendete; die Frechheit der christlichen Eiferer habe den wohlmeinenden Herrn vielfach gereizt und zu strengeren Maßregeln herausgefordert; ja, man möchte wohl zweifeln, ob Julianus die Christen, oder diese Julianum verfolget haben. [3]) — Es ist klar: in der rechtgläubigen Kirche des vierten Jahrhunderts sieht und bekämpft Arnold die in Buchstabendienst versunkene, verfolgungssüchtige lutherische Orthodoxie seiner Zeit; die Parteien der Arianer und Valentinianer, Novatianer und Donatisten, sind ihm gleichsam Pietisten vor Spener; selbst die Heiden gewinnen, als unterdrückte Secte, sein Mitgefühl: so kann dem Fürsten, welcher den Druck einer tyrannisch gewordenen Kirche brach und Religionsfreiheit ertheilte, sein Beifall selbst dann nicht entgehen, wenn derselbe sich persönlich unglücklicherweise zur schlechtesten jener Secten, zur heidnischen, bekannte. Damit aber hat die Magnetnadel, welche sich bisher einfach und unverrückt dem Pole des Christlichen zu-, und folge-

recht dem Julian, als heidnischem Pol, abgekehrt zeigte, bereits eine Störung erlitten; es ist eine neue Kraft als Factor eingetreten, welche sie in's Schwanken bringt. Oder eine neue Kraft ist es insofern noch nicht, als es nur ein Gegensatz innerhalb des Christlichen selbst ist, der jetzt mit vorschlagender Wirkung heraustritt. Es ist der Gegensatz zwischen einer herrschenden Kirche, die, in Buchstabenwesen und Aeußerlichkeit verkommen, keine Abweichung von ihrer Norm, keine freiere Regung, aufkommen lassen will, — und zwischen der Religion des Herzens und des Friedens, die auch in abweichenden Formen den Einen Geist noch anerkennt, Duldung übt, wie sie selbst nur auf Duldung und Gewährenlassen, nicht auf Herrschaft, Anspruch macht. Und während unter Julian's Zeitgenossen der große Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum den untergeordneten zwischen Orthodoxie und Heterodoxie innerhalb des ersteren so weit überwog, daß Gregor von Nazianz dem Heiden Julian gegenüber den Arianer Constantius mit Lobsprüchen erhebt [4]), von denen wir nicht wissen, ob sie uns mehr an den Athanasianer oder an den kundigen Zeitgenossen Wunder nehmen sollen: ist nunmehr der Gegensatz zwischen freier und duldsamer Gemüthsreligion und herrschsüchtiger Buchstaben-Kirche so sehr

die Hauptsache geworden, daß Arnold den toleranten Heiden Julian mit einer Vorliebe behandelt, die uns von dem frommen Christen in Erstaunen setzt.

Gehen wir noch weiter herab und zugleich auf die andere Seite hinüber, so zeigt sich uns das nicht minder auffallende Gegenstück, daß ein versteckter Gegner des Christenthums dessen offenem Widersacher mit weit mehr Kaltsinn begegnet, als bei solcher Uebereinstimmung der innern Gesinnung zu erwarten war. Gibbon, der in seinem berufenen 15ten Kapitel mit einer so zweideutigen Verbeugung an dem göttlichen Ursprung des Christenthums vorübergeht, um desto ausführlicher zu zeigen, wie menschlich es bei seiner Ausbreitung zugegangen, wie Fanatismus, Aberglauben und hierarchische Schlauheit das Beste dabei gethan haben: müßte er nicht eigentlich mit sichtbarer Befriedigung einen Fürsten einführen, welcher den Versuch machte, dem Christenthum praktisch seinen durch theilweise so unlautere Mittel errungenen Sieg wieder zu entreißen, während er theoretisch seinen Ursprung als einen durchaus ungöttlichen nachwies? Statt dessen erkennt Gibbon zwar die ausgezeichnete Begabung Julian's als Menschen, seine Tapferkeit als Kriegers und Tüchtigkeit als Regenten, seine Mäßigung im Glück und Standhaftigkeit im Unglück,

vollkommen an: aber er kann es nicht verhehlen, daß ihm die Figur des Mannes im Ganzen nicht behagt. Nicht nur, daß er an dem Spätling den hohen Geistesflug eines Cäsar, die vollendete Klugheit des Augustus vermißt: seine Tugenden selbst findet er nicht recht natürlich, seine Philosophie nicht einfach genug. Der Charakter eines Apostaten vom Christenthum würde dem Julian in des deistischen Geschichtschreibers Augen keinen Eintrag thun; aber die Schwärmerei, welche seine Tugenden umwölkte, und auch bei ihm, wie bei allen Schwärmern, nicht ganz ohne Beimischung frommen Betruges war, kann er ihm nicht verzeihen. Ungenaue Kenntniß, meint er, könnte den Julian als einen philosophischen Monarchen darstellen, der mit unparteiischer Duldsamkeit das theologische Fieber zu stillen sich bemühte, welches die Gemüther seines Zeitalters ergriffen hatte; eine genauere Prüfung seines Charakters und Benehmens jedoch zerstöre dieses günstige Vorurtheil, und zeige uns einen Fürsten, dessen Verstand durch die Ansteckung mit abergläubischen Zeitvorstellungen geschwächt war, welche ihn auch in seinem Handeln als Regenten häufig über die Gränzen der Gerechtigkeit und Klugheit fortrissen [5]). — Man sieht: hier ist der einst so schroffe Gegensatz zwischen Heidenthum und Christenthum schon völlig

neutralisirt; beide stehen als unfreie Geistesformen, als Aberglauben und Schwärmerei, auf der einen Seite; der heidnische Schwärmer ist nicht besser und nicht schlechter als der christliche, da beide von freier, vernünftiger Denk= und Handlungsweise gleich weit entfernt sind.

Gehe ich nun von dem britischen Historiker zu unserem Schlosser fort, so werden Sie mir zutrauen, daß ich beider Standpunkte wohl auseinanderzuhalten weiß. Mir so wenig wie sonst Jemanden fällt es ein, in dem deutschen Geschichtschreiber einen Gegner des Christenthums, offenen oder verkappten, zu sehen. Aber so sehr der biedere Mann den sittlichen Kern des Christenthums zu schätzen weiß, so anerkennend er sich allenfalls auch gelegentlich über das biblische Christenthum ausspricht (über dessen angebliche Einfachheit und Annehmbarkeit man freilich die unklarsten Vorstellungen noch immer nicht aufgeben mag): so ist er doch der Athanasianischen Orthodoxie, dem Bischofs= und Synoden=Christenthum der Zeiten Constantin's und seiner Söhne so abgeneigt als nur irgend Einer, und es sollte folglich, muß man vermuthen, der Mann schon zum Voraus einen Stein bei ihm im Brett haben, der es unternahm, jenes ganze Gebäude auseinander zu werfen, und dem Chri=

stenthum dadurch zu seiner Läuterung behülflich zu sein, daß er ihm die weltliche Herrschaft entzog, durch welche es so sichtbar verdorben worden war. Statt dessen jedoch fährt Julian kaum bei den orthodoxesten Historikern so schlecht, als bei dem nur praktisch-religiösen Geschichtschreiber des achtzehnten Jahrhunderts [6]). Zwar, daß dieser in Julian's Unternehmen, das Heidenthum wieder zur herrschenden Religion zu machen, ein unverständiges Widerstreben gegen den Zeitgeist findet [7]), welcher dem Christenthum günstig war, und den er hätte leiten sollen, statt sich demselben entgegen zu stemmen, — damit geschieht dem Apostaten nur sein historisches Recht, das von jedem Glaubensbekenntniß unabhängig ist. Aber während Gibbon demselben doch noch fromme und aufrichtige Anhänglichkeit an die alten Götter als herrschende Leidenschaft gelassen hatte, sieht Schlosser Verstellung als den Grundzug seines Wesens an, die auch, nachdem ihn kein äußerer Druck mehr dazu nöthigte, in der Eitelkeit fortdauerte, mit welcher er seine Gesinnungen wie seine Reden durch classische Reminiscenzen aufstutzte, für sich immer vor dem Spiegel, nach außen immer auf der Bühne stand. Aus dieser Eitelkeit weiß Schlosser die ganze Entwicklung und spätere Stellung Julian's abzuleiten.

Der talentvolle junge Mensch zieht durch seine Fortschritte in den Schulstudien die Aufmerksamkeit der Sophisten auf sich; ihr Lob erregt sein Selbstgefühl; aber auf dem politischen Felde eröffnet sich dem Ehrgeize des zurückgestellten Prinzen keine Aussicht; er sucht also, was ihm im Staate versagt scheint, unter den Sophisten der Erste zu sein, und schließt sich deren eifrig heidnischen Bestrebungen um so mehr an, je abschreckender seinem Dünkel der blinde Glaube ist, welchen die christlichen Lehrer von dem Laien verlangten. Endlich doch zur Regierung gelangt, unternimmt er die Restauration des Heidenthums: allein nur ein Büchergelehrter konnte sich einbilden, daß ein Hirngespinnst von Poesie, Philosophie und Aberglauben sich an die Stelle der wirklichen Religion setzen lasse. — Was aber Julian nicht selbst schon schlimm gemacht, das verderben im Urtheile Schlosser's vollends seine Umgebungen, die Hofphilosophen und Staatssophisten, die er in seine Nähe berief; eine Menschenart, die bekanntlich und nicht mit Unrecht eine stehende Antipathie unseres biderben Geschichtslehrers bildet. — Hier stellt sich demnach die Sache so. Nur einfach und wahr! nur nichts Gemachtes und Gespreiztes! Selbst die elendesten Predigten christlicher Kirchenväter sind insofern Schlosser'n lieber, als des kaiserlichen

Sophisten und seiner Lehrer kalte, gekünstelte Declamationen. Jenen Männern ist's doch einfältiger Ernst, sie vergessen sich in der Sache, für welche sie poltern; während dieser immer nur bei sich und den schönen Worten ist, die er über die Sache zu machen weiß, welche so glücklich war, sein Talent für sich zu gewinnen. Ebendeßwegen haben auch Männer der ersteren Art die Welt umgekehrt, während die Bemühungen Julian's und der Seinigen spurlos im Sande zerronnen sind.

Da, gemäß dem bisher ihnen Dargebotenen, meine Zuhörer in Betracht des Verhaltens neuerer Schriftsteller zu Julian sich bereits in die Fassung gesetzt haben werden, nur noch Unerwartetes zu erwarten: so wird es sie kaum mehr überraschen, ein Paar der eifrigsten Verfechter des wunderglaubigen Christenthums unter unsern Zeitgenossen, den Petrus und den Johannes der modernen Kirche, genau ebenso eingenommen für Julian zu finden, als der um so Vieles freier denkende Schlosser sich gegen ihn eingenommen zeigte. Wer erinnert sich nicht der begeisterten Schrift des damals noch jugendlichen Neander über den Kaiser Julian, dessen offener Sinn für alles Edle und Große, dessen Enthusiasmus für die erhabenen Gestalten der Vorzeit, dessen Zug nach

oben über die Beschränkungen des irdischen Lebens hinaus, das empfängliche Gemüth des christlichen Historikers mit liebender Theilnahme erfüllt hatte? Nicht mit dem herkömmlichen Brandmale des Apostaten erscheint Julian in dieser Darstellung; sondern sein Uebergang vom Christenthum zu der alten Religion seiner Väter wird psychologisch auf eine Weise erklärt, welche ihm fast mehr zum Lob als zum Tadel ausschlägt. Oder ist er zu schelten, daß die unfruchtbaren Lehrstreitigkeiten, die Zänkereien über Wesens-Gleichheit oder Aehnlichkeit des Sohnes Gottes mit dem Vater u. dergl. ihn weniger anzogen, als die tiefsinnigen und zugleich sittlich bedeutsamen Fragen über die Natur und Abkunft der Seele, ihre Gefangenschaft und ihre Befreiung aus den Banden der Materie mit Hülfe der Götter, welche die heidnischen Philosophen ihm zu lösen versprachen [8])? Freilich konnte, auch abgesehen von jenen Ausartungen, eine Religion, welche das Göttliche in Knechtsgestalt verkündigte, sein dem Außerordentlichen, dem Großen und Glänzenden zugewendetes Gemüth nicht für sich einnehmen: — und dieß ist der einzige leise Vorwurf, den Neander seinem Helden über dessen von andern Schriftstellern so scharf getadelte Apostasie macht. Selbst seine Regenten-Maßregeln gegen die christliche Reli-

gion und ihre Bekenner, wie gelind werden sie dargestellt, wie schonend beurtheilt! Sie ergaben sich von selbst aus seinem religiös-politischen Standpunkte, ja von diesem aus waren sie noch sehr milde, in Folge nicht bloß seiner Staatsklugheit, sondern auch seiner geläuterten religiösen Denkart; manche Härten in der Ausführung seiner Verordnungen sind dem übeln Willen der Beamten, oder der, nicht selten durch das frühere Benehmen der Christen veranlaßten Volkswuth auf Rechnung zu schreiben; wenn der Kaiser selbst bisweilen über die Gränzen seiner Grundsätze hinaus sich fortreißen ließ, so gereicht ihm sein lebhaftes Temperament, das durch die Christen vielfach gereizt wurde, zur Entschuldigung [9]. — Kaum minder schonend urtheilt Ullmann über Julian, obwohl er nicht eben so für ihn eingenommen heißen kann, schon deßwegen nicht, weil er sich dessen erbittertsten Gegner, Gregor von Nazianz, zum Helden erwählt hat [10]. Zwar für das Aergerniß, welches Julian an der Knechtsgestalt des Göttlichen in Christo nahm, hat Ullmann bereits ein strengeres Tadelwort, indem er ihn philosophischen Uebermuths beschuldigt; übrigens aber fällt es ihm mindestens ebenso schwer, seinen Helden wegen seiner Schmähreden gegen den todten Kaiser, als diesen wegen seiner Maßregeln gegen das

Christenthum zu entschuldigen, und die am meisten getadelte unter diesen, sein Verbot, daß Christen nicht öffentliche Lehrer der Rhetorik und alten Literatur sein sollten, findet er ebenso wie Neander von Julian's Standpunkt aus wohlbegründet. — Dieser Standpunkt selbst aber ist nach beiden keineswegs schon um deßwillen ein unbedingt falscher und verwerflicher, weil er ein heidnischer war. Vielmehr gesteht der berühmte Geschichtschreiber der christlichen Kirche dem Restaurator des Heidenthums wahre Religiosität, ja, einen göttlichen Glauben zu[11]. Eine Milde und Weitherzigkeit, deren man sich erfreuen kann, von welcher man aber doch sich getrieben finden muß, einen bestimmteren Grund aufzusuchen, als die allgemeine christliche Liebe, auf welche bekanntlich bei Theologen am wenigsten zu rechnen ist.

Nun glaube man aber nur nicht, daß die Vorliebe Neander's für Julian mit einer Verblendung über dessen Fehler zusammenhänge. Den Grundfehler wenigstens, die irrige Geistesrichtung, aus welcher die einzelnen Mißgriffe wie die verfehlte geschichtliche Stellung Julian's im Ganzen hervorgingen, hat er so richtig angegeben, daß kaum etwas hinzuzufügen übrig bleibt. Wie jede neue Epoche in der Geschichte der Menschheit durch einzelne Zeichen vorherverkündigt zu werden pflegt;

wie jede neue, in das Leben der Menschen tief eingreifende Wahrheit sich versprengte Boten vorausschickt, welche sie vorzeitig einem noch unempfänglichen Zeitalter predigen: so geschieht es nach Neander auch auf der andern Seite, daß Einzelne es versuchen, einen Zustand des Menschengeschlechts, der für dasselbe nicht mehr geeignet ist, zurückzuführen, indem sie noch einmal recht kräftig aussprechen, was doch seine Herrschaft über die Menschen nicht mehr erhalten kann. Der Unmöglichkeit, das Verfaulte durch sich selbst wieder frisch zu machen, sich bewußt, sehen sich diese Männer nach einer Würze um, nach einem Salze, — welches für eine schaal gewordene Religion herkömmlich in einer Philosophie gefunden wird. Die Philosophie, welche dem absterbenden Heidenthum zu diesem Dienste sich erbot, war die neuplatonische. Die innere Offenbarung Gottes im Menschen, wie Neander sich ausdrückt, oder, wie wir sagen würden, die platonische Ideenlehre, wurde hier, vermittelst ihrer poetisch-mythischen Fassung im Timäus, mit den alten religiösen Traditionen und dem vaterländischen Cultus in der Art in Verbindung gebracht, daß diesen durch jene der belebende Geist, jener durch diese eine feste, objective und populäre Grundlage gegeben werden sollte[12]. — Wir kennen diese Verquickung des Alten und Neuen, zum Behuf der Wiederherstellung oder besseren Conser-

virung des ersteren, vorzugsweise auf dem religiösen, doch auch auf andern Gebieten, aus unserer nächsten Nähe gar wohl, und sind gewohnt, sie Romantik zu nennen. So hat man romantische Dichter jüngst diejenigen genannt, welche die verblichene Mährchenwelt des mittelalterlichen Glaubens als tiefste Weisheit poetisch zu erneuern strebten; philosophische Romantiker sind uns jene, welche der kritisch entleerten Philosophie den Inhalt, den sie denkend nicht zu produciren wissen, durch phantastisches Einmengen religiösen Stoffes zu verschaffen suchen; der romantische Theolog — und dieß sind sie heut zu Tage, wenn nicht in hervorbringender, doch in aneignender Weise, alle, — müht sich, durch philosophische und ästhetische Zuthaten den abgestandenen theologischen Kohl wieder genießbar und verdaulich zu machen; romantische Politiker sehen in der Wiedererweckung des mittelalterlichen Feudal- und Ständewesens das einzige Heilmittel für den modernen Staat; ein romantischer Fürst endlich wäre derjenige, der, wie unser Julian, in den Vorstellungen und Bestrebungen der Romantik aufgenährt, dieselben durch Regierungsmaßregeln in die Wirklichkeit überzusetzen den Versuch machte. Obwohl sich nämlich der Begriff der Romantik zunächst in Verbindung mit der christlichen Religion gebildet hat, so ist doch kein Grund einzusehen,

warum wir seine Anwendung auf dieses Gebiet beschränken sollten. Die Beschreibung wenigstens, welche Neander von dem religiösen Standpunkte Julian's und seiner Lehrer gibt, enthält, wie wir gesehen haben, alle Merkmale der Romantik. Wenn er Recht hat, so fehlten auch der alten, griechisch-römischen Welt ihre Romantiker nicht: und er hat Recht, wie wir bald finden werden.

Daher also der Widerwille unseres unromantischen Schlosser gegen Julian; daher das Wohlwollen unserer romantischen Theologen für ihn, in welchem sie Fleisch von ihrem Fleische wittern. Zwar kein Christ, aber ein Romantiker: er ist unser Mann; hat er gleich objectiv den wahren Glauben nicht, so hat er ihn doch subjectiv; ja, noch mehr, der Glaube kann auch seinem Gehalte nach göttlich sein, — versichert Neander[13]) — wenngleich die Dogmen, in denen er sich verkörpert, menschlich sind. Dieses Wahre und Göttliche an Julian's Religiosität war nach Neander sein Glaube an die göttliche Abkunft und Bestimmung des Menschen, obwohl in seinem System unter andern, und vielleicht minder angemessenen Sinnbildern, als in der christlichen Lehre, dargestellt; der Glaube ferner an uralt überlieferte Weisheit, — ein Grunddogma aller Romantik, vom Neuplatonismus bis zur Schelling-

Creuzer'schen Symbolik herunter, welches aber naturgemäß zu Restaurationsversuchen führen muß, von denen Neander doch — wenigstens soweit es den Julianischen betrifft, — selbst einsieht, daß sie mißlingen müssen.

Ein heidnischer Romantiker auf dem Throne also ist uns Julian, und von diesem Gesichtspunkte aus wollen wir ihn jetzt noch genauer betrachten.

Die geschichtlichen Stellen, wo Romantik und Romantiker aufkommen können, sind solche Epochen, wo einer altgewordenen Bildung eine neue gegenübersteht, welche, noch unfertig und unausgebildet, in Vergleichung mit den entwickelten Positionen von jener, als negativ erscheint. Auf solchen Markscheiden der Weltgeschichte werden Menschen, in denen Gefühl und Einbildungskraft das klare Denken überwiegt, Seelen von mehr Wärme als Helle, sich immer rückwärts, zum Alten, kehren; aus dem Unglauben und der Prosa, die sie um sich her überhandnehmen sehen, werden sie nach der gestaltenreichen und gemüthlichen Welt des alten Glaubens, der urväterlichen Sitte sich sehnen, und diese für sich und wo möglich auch außer sich wiederherzustellen suchen. Da sie aber von dem ihnen widrigen neuen Principe, als Kinder ihrer Zeit, mehr als sie wissen,

selbst auch durchdrungen sind, so wird das Alte, wie es sich in ihnen und durch sie reproducirt, nicht mehr das reine, ursprüngliche Alte sein, sondern mit dem Neuen vielfach gemischt, und dadurch an dieses zum Voraus verrathen; der Glaube nicht mehr der ächte, unwillkürlich das Subject beherrschende, sondern ein solcher, an welchem dieses willkürlich und absichtlich festhält. Den Widerspruch und die Unwahrheit, welche hierin liegen, verbirgt sich jenes gemüthliche Bewußtsein durch ein phantastisches Dunkel, worein es sie verhüllt: die Romantik ist wesentlich Mysticismus, und nur mystische Gemüther können Romantiker sein. Allein die Widersprüche zwischen dem Alten und Neuen sind zum Theil auch im tiefsten Dunkel mit Händen zu greifen; die Unwahrheit eines willkürlichen Glaubens ohnehin muß im innersten Bewußtsein empfunden werden: weßwegen denn Selbstverblendung und innere Unwahrhaftigkeit zum Wesen jeder Romantik gehören.

Als Altes und Neues nun, als Positives und beziehungsweise Negatives, wie jetzt Christenthum und freier Humanismus, standen sich zu Julian's Zeit Heidenthum und Christenthum gegenüber. Dem Julian erschienen die Christen, weil sie die Götter Griechenlands und Roms, Aegyptens und Syriens nicht anerkannten, gerade ebenso als Gottlose und Atheisten

(ἀσεβεῖς und ἄθεοι sind ihre stehenden Prädicate in seinen Schriften), wie den jetzigen Romantikern Diejenigen, welche dem Glauben an den christlichen Gott und Gottmenschen entsagt haben. Ebenso verächtlich sprach er von dem todten Juden, den die Galiläer verehren [14]), als jetzt von jener Seite über den Versuch gesprochen wird, fortan allen geistigen und sittlichen Bedarf des Menschen lediglich aus der Erkenntniß seines eigenen Wesens zu schöpfen. Daß die Christen sich weigerten, den Göttern, oder auch nur ihrem Gott, Opfer zu bringen, war ihm nicht minder befremdlich und anstößig [15]), als es jetzt gefunden wird, daß wir von Abendmahl und Kirchenbesuch nichts mehr wissen wollen. Daß aus dieser neuen Gottlosigkeit etwas für Leben und Sitte Ersprießliches hervorgehen könne, war ihm ebenso undenkbar [16]), als es den Anhängern des Alten unter uns geläufig ist, von den staats- und sittenverderblichen Lehren der neuen Philosophenschule zu sprechen. Mit nicht geringerem Selbstgefühl endlich wurde der Neuheit des von gestern sich datirenden Christenthums das ehrwürdige Alter der väterlichen Religion entgegengehalten [17]), als heut zu Tage von dem achtzehnhundertjährigen Bestande des erstern im Gegensatze zu der Weisheit des Tages gesprochen wird.

Und doch war die verneinende Kraft des Denkens,

welche im Christenthum die Götter Griechenlands und Roms läugnete, vorlängst auch in die heidnische Religion selbst eingedrungen, und diese damit eine ganz andere geworden[18]), als diejenige, auf deren Alterthum man pochte. In der Götterwelt Plutarch's und Plotin's, des Libanius und Julian, würden Homer und Hesiod ihren Olymp so wenig wieder erkannt haben, als in Neander's Christenthum ein Paulus und Johannes das ihrige, in Schleiermacher's christlichem Glauben ein Luther und Calvin den ihrigen erkennen würden. Homer's Götter waren reine Phantasiewesen, die natürliche, locale und politische Grundlage ihres Begriffs zu idealer und doch individueller Menschlichkeit verklärt. Bei Julian dagegen hat sich ebenso das menschlich Ideale wie das Individuelle an den alten Göttern aufgelöst, sie sind zu bloßen Begriffswesen und Naturkräften geworden. Wir haben ein philosophisch-kosmogonisches, physikalisch-astronomisches System vor uns, dessen Mittelpunkt Helios als der erste Gott bildet, während nicht nur Diana mit dem Monde, sondern auch Venus mit dem Planeten ihres Namens zusammenfällt[19]). Phantasiewesen waren die homerischen Götter auch insofern, als sie durchaus sinnlich, anschaubar, und nur räumlich der Menschenwelt entrückt, vorgestellt wurden. In das Be-

wußtsein der Julianischen Zeit hingegen war vorlängst der Riß zwischen sichtbarer und unsichtbarer, intelligibler und Sinnenwelt eingetreten. Wie Plato von den sinnlich wirklichen Dingen die Ideen derselben, so unterscheidet Julian nach neuplatonischer Lehre sichtbare und unsichtbare Götter: die den Augen erscheinende Sonne ist nur das Abbild der unsichtbaren und nicht erscheinenden (des an und für sich seienden Guten), und ebenso der sichtbare Mond und die Gestirne von ihren unsichtbaren Urbildern[20]); ja dieser Gegensatz gilt für so tiefgehend, daß zwischen seinen beiden Seiten noch ein Mittelglied, mithin eine dritte Götterklasse, eingeschoben wird[21]). Der homerische Olymp war ferner eine Versammlung selbstständiger, sich vielfach durchkreuzender und entgegenwirkender Mächte, welche durch Zeus waltende Obmacht nur sehr unvollkommen zusammengehalten wurden; gerade wie die hellenischen Stämme und Staaten vom trojanischen bis zu den Perserkriegen, ja, bis auf Alexander herunter, sich zu einander verhielten. Statt dessen ist in der Julianischen Götterwelt die strenge Monarchie, und zwar nach dem Vorbilde des römischen Kaiserreichs, mit seiner Provincialverwaltung durch Proconsuln und Procuratoren, durchgeführt. Wir erkennen, sagt er selbst, den Weltschöpfer als den gemeinsamen Herrn von Allem an, un=

ter ihm aber andere Völkergötter, denen, wie den Statthaltern des Kaisers, jedem sein besonderer Amtsbezirk übertragen ist[22]). Endlich aber war die ächte griechisch-römische Götterwelt vor allen Dingen eine ernsthaft gemeinte Vielheit und Verschiedenheit von Gestalten: Zeus wirklich ein anderer als Apollon, Minerva keine Venus u. s. f. Freilich schon zu Herodot's Zeit sehen wir eine Vermengung verschiedener Gottheiten insofern eintreten, als mit der Kunde des ägyptischen Landes und Wesens die Griechen anfingen, in der Isis ihre Demeter, im Osiris ihren Dionysos zu sehen u. s. w.: aber trotz dieser Vermischung des Griechischen mit Außergriechischem behaupteten doch die einzelnen griechischen Götter gegen einander vorerst noch ihre Verschiedenheit und Selbstständigkeit. In diesem neuplatonischen Himmel dagegen ist nichts mehr fest, Alles taumelt durcheinander, in einer Götterdämmerung gleichsam zerfließen alle scharfen Umrisse der Gestalten: Zeus ist Helios, ist auch Hades und Serapis; Prometheus ist die über alles Sterbliche waltende Vorsehung; aber dasselbe ist auch Athene; welche in diesem Systeme Tochter des Helios heißt; was freilich mit dem alten Mythus insofern auf Eins hinausläuft, als zwischen Zeus und Helios jeder Unterschied sich aufgehoben hat[23]). Die Götter bilden (das hatte man der christlichen Trinitäts-

Terminologie abgehört) eine Vielheit ohne Theilung und eine Einheit ohne Vermischung; zu der absoluten Wirksamkeit des obersten Gottes verhalten sich alle übrigen nur noch als unselbstständige Durchgangspunkte[26]). — Wie diese philosophische Umgestaltung des heidnischen Olymps in den Umdeutungen ihr Gegenbild hat, welche christliche Romantiker in Theologie und Philosophie mit dem Gottesbegriff, der Dreieinigkeits= und Engellehre des christlichen Himmels vorgenommen haben — wer braucht darauf erst noch mit Fingern hingewiesen zu werden?

Auch die einzelnen Mythen hatte sich diese heidnische Romantik, wie die christliche so manche biblische Erzählungen, in ihrer Weise zurecht gemacht. Nach Homer (**Il. XVIII**, V. 239 f.) nöthigt Here einmal zu der Achaier Gunsten den unermüdeten Helios, vor der Zeit zu des Okeanos Fluthen niederzugehen. Aber eine solche Störung der von ihm vergötterten astronomischen Gesetze war dem Zögling der Neuplatoniker ebenso undenkbar geworden, als die umgekehrte bei Josua unsern heutigen Theologen, wenn sie die Astronomie auch nur aus dem Kalendermann studirt haben: flugs setzt er daher an die Stelle eines wirklich beschleunigten Sonnenuntergangs einen nur scheinbar früheren Anbruch der Nacht in Folge eines dicken

Nebels[25]). Man sieht: damals wie heute steckt im Romantiker immer zugleich der Rationalist, so wenig er es auch Wort haben will. Doch nicht allein solche Abweichungen vom Naturgesetz, auch umgekehrt die allzu große Natürlichkeit, das Animalische in der alten Götterlehre, sucht Julian durch seine Auslegung der Mythen zu beseitigen. Den Helios nennt Hesiod einen Sohn des Hyperion und der Theia. Dabei hat man aber nicht an Begattung und Ehe zu denken — unglaubhafte und widersinnige Spielereien einer dichterischen Muse, meint Julian —; sondern es heißt nur soviel, daß Helios der ächte und unmittelbare Ausfluß der obersten und göttlichsten Ursache sei[26]). So verliert auch der Mythus von Cybele und Attis in der Auslegung unseres Neuplatonikers nicht nur alles Anstößige, sondern gewinnt sogar eine für das ganze System seiner Weltanschauung gewissermaßen grundlegende Bedeutung. Daß die Göttermutter den geliebten Jüngling, nachdem er in der Höhle mit der Nymphe gebuhlt hat, aus Eifersucht entmannen läßt, heißt nichts Anderes, als daß die intelligible Weltursache, die übersinnliche Schöpferkraft, dem Streben der schöpferischen Ursache des Sinnlichen, in diesem in's Unendliche fortzuzeugen, und sich dadurch immer tiefer in die Materie zu versenken, Einhalt thut, und dieselbe zu sich, zum Uebersinnlichen, zurückwendet[27]).

Und meine nur Niemand — setzt Julian hinzu — ich wolle sagen, es sei dieß einmal so geschehen und gethan worden, als wüßten die Götter nicht, was sie zu thun haben, oder müßten ihre eigenen Fehler verbessern: dieses Undenkbare haben vielmehr nach göttlicher Anleitung die Alten absichtlich ihren Göttergeschichten eingewoben, um durch das Widersinnige der äußeren Geschichte die Verständigen zur Aufsuchung ihrer inneren Bedeutung zu veranlassen; während den Einfältigen das äußere Symbol genügen mag. Niemals war also eine Zeit, wo dasjenige nicht — in seinem wahren Sinne genommen — vorging und stattfand, was der Mythus besagt: sondern von jeher und immerfort ist Attis der Gehülfe der Göttermutter, immer strotzt er von Zeugungslust und immer wird er entmannt[28]). — Man sieht, hier ist der heidnische Romantiker bis zur Klarheit der mythischen Auffassung seiner Götterlehre durchgebrochen; was ihm, in Vergleichung mit unsern christlichen Romantikern, dadurch erleichtert war, daß ihm seine heiligen Geschichten nicht mit der bindenden Auctorität eines Wortes Gottes, sondern als Erzählungen von Dichtern entgegentraten, in welchen, wie er sich ausdrückt, dem Göttlichen immer auch viel Menschliches beigemischt sich findet[29]). — Wann wird die christliche Welt einmal diesen einfachen Satz auch in Betreff ihrer Evan-

gelten anerkennen? Wie lange werden denselben, so offen der Thatbestand auch vorliegt, Heuchler und Bibelschmeichler noch verleugnen dürfen?

Romantiker bleibt übrigens Julian, unerachtet seines kritischen und philosophischen Verhaltens zu den heidnischen Göttergeschichten, deswegen dennoch, weil er denselben auch nach ihrer Zersetzung in Fabel und Bedeutung noch eine religiöse Geltung zuerkennt, sie fortwährend zu Gegenständen des äußeren Cultus macht; so wie er auch nicht aufhörte, sich der Samen und Wurzeln, zeitenweise auch der Fische und des Schweinefleisches zu enthalten, unerachtet er diesen Speiseverboten eine lediglich allegorische Bedeutung unterlegt[30]). Hierin liegt aber ein großer Irrthum, der sich nur einem, bei einzelnen hellen Blicken doch im Ganzen so mystisch-dämmerhaften Bewußtsein, wie das unseres Romantikers war, entziehen konnte. Sobald an einem religiösen Objecte — sei es eine Sache (etwa ein Götter- oder Heiligenbild), eine Handlung (z. B. das Abendmahl), oder eine Geschichte, die Unterscheidung zwischen Idee und bloßem Bilde mit klarem Bewußtsein vollzogen ist, so verhält sich der Geist frei dazu, und damit nicht mehr religiös, da das religiöse Verhalten ein wesentlich gebundenes ist. Dringt jene Unterscheidung — also in Bezug auf die heilige Geschichte die Erkenntniß ihres

mythischen Charakters [31]) — in der öffentlichen Meinung durch, so ist es mit der religiösen Bedeutung dieser Geschichte am Ende: und darin eben liegt der Grund, warum unsere heutigen Romantiker, gewitzigter als die alten, jene Unterscheidung und Erkenntniß nicht aufkommen lassen wollen, und die biblischen Erzählungen lieber noch so schmählich verdrehen, den Hochzeitswein zu Kana in Mineralwasser verwandeln u. dgl., als daß sie ihren historischen Charakter fallen ließen. — Doch auch Julian ist nichts weniger als consequent in seinem Verhalten zu religiösen Legenden; sondern ein andermal kann er sehr heftig ausfallen gegen die Ueberweisen, welche das, was er glaublich findet, Alteweibermährchen nennen; in solchen Dingen verdiene doch wohl die Ueberlieferung der Städte, in welchen sich ein Wunder zugetragen, mehr Glauben, als diese Modeherren, die, bei allem Scharfsinn, des Wahrheitssinnes entbehren [32]). — Noch klingen uns die Ohren von der gleichen Lection, die wir so oft von christlichen Romantikern haben anhören müssen!

Wie hatte es dem romantischen Kronprinzen in's Herz geschnitten, da er unter seines ungläubigen Vorfahrs Regierung die Tempel zerfallen, die Mysterien vernichtet, die Altäre zerstört, die Opfer aufgehoben, die Priester vertrieben, das Tempelgut verschleudert sah [33])!

Wie fest nahm er sich vor, falls er auf den Thron berufen werden sollte, die kranke Welt zu heilen, den Göttern ihre Ehren, den Völkern ihre Götter, und damit dem römischen Reiche die Stütze seiner Größe wiederzugeben. Denn durch die Narrheit der Galiläer, schreibt er später, wäre beinahe Alles zu Grunde gerichtet worden: nur der Götter Gnade bringt uns Rettung [34]. Der Atheismus der Christen und besonders der christlichen Kaiser hatte die Götter gegen das Römerreich aufgebracht; der Abfall des Heeres zu dem neuen Unglauben hatte demselben den Beistand des Mars und der Bellona, des Pallor und Pavor entzogen, die sonst, vor den Legionen herschreitend, die Feinde zur Flucht gewandt hatten [35]; und Krieger wie Staatsmänner zu bilden, männlichen Muth oder patriotischen Hochsinn einzuflößen, war nach Julian's Urtheil das Christenthum so wenig, als seine Mutter, das Judenthum, fähig [36].

Zur Regierung gelangt, betrachtete daher Julian die kirchliche Restauration als seine Grundaufgabe. Die, auch schon von den früheren Imperatoren bekleidete Würde eines Pontifex Maximus war ihm so wichtig als die kaiserliche; er theilte fortan sein Leben in den Dienst des Staates und den des Altars [37]. Und zwar begnügte er sich nicht damit, das Untergegangene in

der Religion wiederherzustellen, sondern er fügte dem Alten Neues hinzu[38]). Dabei zeigte aber die Uebertreibung, die er sich zu Schulden kommen ließ, das Gemachte und Erzwungene seines Wiederherstellungsversuchs deutlich an. Uebermäßig war, nach dem Urtheil eines unparteiischen Zeitgenossen, die Menge der Opfer, die er brachte, indem er nicht selten hundert Stiere auf Einmal, unermeßliche Heerden andern Viehes und die kostbarsten Vögel, von Land und Meer zusammengebracht, an den Altären schlachten ließ; obwohl selbst Heide, findet doch auch Ammianus Marcellinus hierin mehr Aberglauben, als wahre Frömmigkeit, und bekannt ist der Volkswitz, als Julian in den parthischen Krieg zog: falls er als Sieger zurückkomme, werden die Stiere rar werden[39]). Je schmerzlicher er den schon von Cicero und Plutarch beklagten defectus oraculorum empfand, desto mehr suchte er Surrogate dafür zu schaffen. Da auch die erdentsteigenden Orakel — schreibt er — gewissen Zeitperioden zu unterliegen scheinen, so hat unser menschenfreundlicher Herr und Vater Zeus, damit wir nicht gänzlich des Verkehrs mit den Göttern beraubt wären, uns in den Stand gesetzt, durch die heiligen Künste ihren Willen zu erforschen, wodurch wir nun, je nach vorkommendem Bedürfniß, die nöthigen Aufschlüsse erhalten können[40]).

Diese heiligen Künste sind theils Vögel- und Eingeweideschau, welche Julian in einer Weise vervielfältigte und zugänglich machte, die alle Ordnung und Regel aufhob[41]; theils die theurgischen Proceduren, durch welche er, wie seine neuplatonischen Lehrmeister, Kundthuungen und selbst Erscheinungen der Götter hervorrufen zu können glaubte[42] — wobei man sich von selbst der Verbindung erinnern wird, die wenigstens zu Zeiten und in gewissen Kreisen zwischen den Visionen des Somnambulismus und der christlichen Romantik stattfand. Doch, auch wieder ächt romantisch, war es mit dem Respecte des Subjects vor diesen objectiven Götterwinken kein rechter Ernst: wie sein Hofphilosoph Maximus den Grundsatz hatte, den ersten etwa ungünstigen Anzeichen nicht nachzugeben, sondern der Gottheit Gewalt anzuthun, bis man sie dem Wunsche des Verehrers geneigt gemacht habe[43]: so weiß auch Julian, namentlich auf dem von ihm so leidenschaftlich betriebenen Perserzuge, die abmahnenden Zeichen, die seinem Sinn entgegen sind, geschickt in günstige umzudeuten[44]; ein Gaukelspiel zwischen eingebildeter Hingabe an ein objectiv Göttliches und Willkür des romantischen Subjects, worin Neander — gleichfalls höchst bezeichnend — einen Beweis von ächter Frömmigkeit findet[45]. — Ebenso übertrieben aber,

wie seine gottesdienstlichen Veranstaltungen, war Julian's persönliche Betheiligung bei ihrer Ausübung. Er war eifriger in der Götterverehrung, rühmt Libanius, als selbst Nikias — wir würden etwa sagen, als Karl X. Zu einem Tempelbesuche war ihm kein Weg zu weit oder zu beschwerlich, keine Hitze zu groß. Mit einem Opfer in der von ihm erbauten Schloßcapelle begann und schloß er jeden Tag. Kein Opfer war im Umkreise der griechischen Welt gebräuchlich, das Julian nicht während der wenigen Jahre seit seiner Bekehrung dargebracht hätte. Dabei machte es einen eigenen Eindruck, den kaiserlichen Oberpriester zu sehen, wie er selbst Holz zum Altare trug und das Feuer anblies, dann eigenhändig Thiere abschlachtete, und als haruspex in ihren Eingeweiden wühlte[46]). Denselben schwärmerischen Eifer, wie im Opfern, bewies Julian in der Askese: bald enthielt er sich dieser, bald jener Speise, je nachdem er es auf den Verkehr mit dieser oder jener Gottheit, mit Pan oder Hermes, Hekate oder Isis, abgesehen hatte[47]). — Daß Julian diejenigen Einrichtungen der neuen Religionsgenossenschaft, welche ihm nachahmungswürdig, oder vielmehr geeignet erschienen, die Menschen zu gewinnen, der alten Staatsreligion aufzupfropfen suchte, daß er Armenpflege, Bußdisciplin u. dgl. mit Hülfe seiner Priester-

schaft einführen wollte [48]), kann man löblich finden: und doch war es nur ein Flicken des alten Kleides mit neuen Lappen, wodurch der Riß größer werden mußte. Ebenso löblich ist es, daß er den gesunkenen heidnischen Priesterstand wieder zu heben Anstalt machte: übrigens beweist es ein geringes Vertrauen auf die moralische Kraft des hohen Begriffs von seiner übermenschlichen Würde, den er demselben beizubringen sucht, wenn er daneben die kleinlichsten Vorschriften für das äußerliche Benehmen der Priester nicht überflüssig findet; und die Warnung vor ungeeigneter Lectüre, vor dem Studium atheistischer Philosophensysteme, erinnert ganz an die Erlasse und Maßregeln gewisser Cultusministerien und Consistorien unserer Zeit: nur daß diesen der Himmel den Gefallen nicht so leicht erweisen kann, den Julian seinen Göttern so lebhaft verdankt, die Schriften der gottlosen Philosophen größtentheils zu Grunde gehen zu lassen [49]).

Mit einem Worte lassen Sie mich auch noch der eigenthümlichen Stellung Julian's zur Religion und dem Tempel der Juden gedenken. So tief er ihre heiligen Schriften unter die Erzeugnisse des griechischen Geistes setzte; so sehr ihm an ihrem Monotheismus das Ausschließende gegen andere Völkergottheiten zuwider war: so hatten sie doch nicht bloß das In=

stitut der Opfer (so lang ihr Tempel noch stand) mit den Griechen gemein; sondern die Strenge, mit welcher das mosaische Gesetz den Lebenswandel regelt, seine mancherlei Speiseverbote besonders, gaben dem Judenthum in den Augen des ascetischen Julian einen Vorzug, an welchem selbst Heiden sich spiegeln mochten[50]; vollends der neuen christlichen Gottlosigkeit gegenüber trat der alte Nationalcultus der Hebräer mit dem griechisch-römischen in Eine Linie. Daher begünstigte Julian, zu der Christen größtem Aergernisse, die Juden, und wollte ihnen namentlich zur vollen Religionsübung, die ihnen seit der Katastrophe unter Vespasian unmöglich geworden war, wieder verhelfen. Auf sein Geheiß sollte der alte, weit und breit berühmte Tempel zu Jerusalem, in welchem einst Salomo so großartige Opfer dargebracht hatte, sich aus seinen Trümmern wieder erheben: der Kaiser selbst wies bedeutende Summen dazu an, und aus allen Theilen des Reichs flossen die Beiträge der Gläubigen zusammen; ein eigener Baucommissär in der Person des gelehrten Ministers Alypius war aufgestellt und förderte das Werk: da hemmte, wie es heißt, ein schreckliches Wunder dessen Fortsetzung: ein überflüssiges Wunder; da der Umschwung der Dinge nach

dem Tode Julian's dem romantischen Dombau von selbst ein Ende gemacht haben würde [51]).

Doch diese restaurirende Thätigkeit innerhalb der alten Staatsreligionen reichte nicht hin, wenn nicht zugleich dem subversiven Treiben der gottlosen Neuerer entgegengetreten wurde. Gewalt und Verfolgung, wie sie von so manchen seiner Vorgänger zu diesem Behufe angewendet worden war, verschmähte Julian, theils als vergeblich und zweckwidrig, da in Sachen des freien Willens der Zwang nichts fruchte, und das Märtyrerthum bisher nur zur Förderung des Christenthums gedient habe; theils als unwürdig und unbillig, da diejenigen eher Mitleid als Haß verdienen, welche in Bezug auf die wichtigste Angelegenheit des Menschen, die Religion, in der Irre gehen [52]). Auf dem geistigen Wege der Belehrung und Ueberredung mithin, nicht der körperlichen Gewalt, will er, seiner wiederholten Erklärung nach, gegen die Christen zu Werke gegangen wissen [53]). Freilich wurden bei diesen Ueberredungsversuchen von ihm nicht immer nur lautere Vernunftgründe in Anwendung gebracht. So, wenn er sich auf den öffentlich ausgestellten Bildnissen in Begleitung von Göttern darstellen ließ, und damit den Christen die peinliche Wahl aufdrängte, entweder mit ihm zugleich den von ihnen sogenannten Götzen

ihre Huldigung darzubringen, oder mit diesen sie auch ihrem Kaiser zu versagen; oder wenn er die zum Empfang des donativum vor ihm erscheinenden Soldaten erst an einem heidnischen Altar vorübergehen ließ, auf welchen sie Weihrauch zu streuen hatten: so war im erstern Falle die unreine Triebfeder der Furcht, wie im andern die der Begierde stark in Bewegung gesetzt; es war, nach des Kirchenvaters richtigem Ausdruck, zwar ein gelinder, aber doch immer ein Zwang[54]). Selbst als Richter vergaß sich der religionseifrige Fürst bisweilen so weit, nach dem Glaubensbekenntniß der Parteien zu fragen; obwohl er sich dann zusammennahm, um demselben keinen Einfluß auf seinen Richterspruch zu gestatten[55]). Sein Grundsatz war: für seinen Freund zu achten, wer des Zeus Freund sei, den Feind des Zeus und der Götter aber nur insofern nicht auch für den seinigen, als er die Hoffnung nicht aufgab, ihn noch auf bessere Gesinnungen zu bringen[56]). Daraus floß die Instruction, die er einem Präfecten ertheilte, und die man für eine romantische Kabinetsordre aus neuester Zeit halten könnte: „Bei Gott (der heidnische Romantiker schreibt natürlich: Bei den Göttern), mein Wille ist es nicht, daß die Galiläer getödtet, oder widerrechtlich mißhandelt werden sollen; das aber finde ich in der Ordnung

und will es hiemit anbefohlen haben, daß denjenigen Personen und Städten, welche dem Glauben ihrer Väter treu geblieben sind, ein Vorzug eingeräumt werde" [57]). Demgemäß wurden nicht allein die wichtigsten Hof-, Kriegs- und Staatsämter vorzugsweise mit Altgläubigen besetzt [58]); sondern selbst hülfsbedürftigen Städten wurde die Wiederherstellung des alten Götterdienstes zur Bedingung des Staatsbeistandes gemacht. „Pessinus — schreibt Julian an den Oberpriester von Galatien — bin ich bereit zu unterstützen, unter der Bedingung, daß sie sich die Huld der Göttermutter wieder zu erwerben trachten. Thun sie das nicht, so verfallen sie — ich sage es ungern — in meine Ungnade, und ich weiß ihnen nicht zu helfen, da es sich mit meinem Berufe als Regenten nicht vertragen will, Feinden der Götter Vorschub zu thun" [59]). — In dem ersteren dieser Erlasse haben Sie die Benennung: Galiläer, bemerkt. Auch das sollte eine Waffe gegen die Dissidenten sein, daß ihnen der bereits ehrwürdig gewordene Christenname nicht zugestanden wurde [60]).

Vor Allem ist aber hier der bekannten Verordnung Julian's zu gedenken, daß kein Christ Grammatik und Rhetorik, überhaupt alte Literatur, solle öffentlich lehren dürfen [61]); ein Verbot, das, von heid-

nischen Zeitgenossen getadelt, jetzt von christlichen Schriftstellern in Schutz genommen wird. Julian — sagt Ullmann — betrachtete die heidnischen Schriftsteller, vornehmlich die Dichter, zugleich als Religionsurkunden, und als solche wollte er sie nicht von Bekennern einer fremden, für das Heidenthum geradezu zerstörenden Religion erklären lassen. Er verfuhr von seinem Gesichtspunkt aus nach demselben Grundsatze, wornach wir die christlichen Urkunden für die heranwachsende Jugend von keinem Bekenner einer fremden, dem Christenthum feindseligen Religion (oder Philosophie, möchte er heute vielleicht beifügen) würden auslegen lassen. Aber man konnte, setzt Ullmann hinzu, die Werke des classischen Alterthums auch noch von einem andern Standpunkt ansehen, auf welchem das religiöse Bekenntniß nicht unmittelbar in Betracht kommt, von dem Standpunkte, der in der neueren Zeit der allgemeine geworden ist: als universelle, nicht einem Volk oder Bekenntniß, sondern der Menschheit angehörige Bildungsmittel edlerer Menschlichkeit [62]). Und man kann — setzen wir hinzu — auch die neutestamentlichen Schriften von diesem Standpunkte aus, der einfach als der historische zu bezeichnen ist, betrachten und auslegen, wobei dann keine Ausschließung irgendwelcher Lehrer (wofern ihnen nur die erforderlichen

Kenntnisse nicht abgehen) nöthig ist; und wie es bei den von Julian heilig geachteten Schriften dahin gekommen ist, trotz seines Verbots, so wird es auch bei den christlichen dahin kommen, trotz aller theologischen und philosophischen, politischen und gekrönten Romantiker.

Doch nicht bloß in seiner religiösen Stellung, sondern in all seinem Thun und Lassen, ja in seiner ganzen Persönlichkeit, war Julian Romantiker. — Vor Allem hat der romantische Fürst eine mystisch hohe Vorstellung von der Würde und dem Berufe des Herrschers. Wem, mit Homer (Il. II, 25) zu reden, die Völker vertraut sind und so mancherlei obliegt, der bedarf einer höhern als bloß menschlichen Natur, und kann, als bloßer Mensch, nur durch den Beistand der Götter seiner Aufgabe genügen[63]). So haben ihn, den Julian, die Götter selbst im entscheidenden Augenblicke durch Erklärung ihres Willens zur Herrschaft berufen, für welche sie ihn schon vor seiner Geburt bestimmt hatten; wie sie ihn denn auch im Verlauf seines Lebens, und insbesondere seiner Regierung, durch mancherlei Zeichen lenkten, und selbst mit wiederholten Erscheinungen begnadigten[64]).

In der Wirklichkeit freilich zeigt sich als der Inspirationsherd, unter dessen Einflüssen der romantische Fürst handelt, vielmehr eine menschliche Schule:

er ist, wie Schlosser ihn bezeichnet, ein Büchergelehrter, oder genauer, der Adept einer Schulweisheit, welche, vom Strome der forttreibenden geschichtlichen Entwicklung abgekehrt, ja ihm widerstrebend, ihr Wesen treibt, bis es ihr gelingt, durch ihren hochgebornen Schüler einen vorübergehenden Einfluß auf die Wirklichkeit zu gewinnen. Wie der hoffnungsvolle Prinz zuerst in Pergamus durch den greisen Aedesius in die Anfangsgründe der neuplatonischen Lehre eingeführt, hierauf durch dessen beide Schüler, Eusebius und Chrysanthius, weiter gefördert, endlich durch den gewaltigen Maximus zu Ephesus vollendet wurde; wie ihm ebendaselbst und in Eleusis — und wo noch sonst — die mystischen Weihen zu Theil wurden, ist bekannt[65]). Zur Regierung gelangt, ist es dann einer der ersten Acte des romantischen Prinzen, seine Lehrer und Vorbilder an seinen Hof zu berufen; ein Ruf, welchen die Mehrzahl begierig annimmt und sich zu Nutze macht, und nur der einzige Chrysanthius die in allen Zeiten seltene Mäßigung oder Klugheit hat, beharrlich abzulehnen[66]). — Mit diesem Schulmäßigen in der Bildung Julian's hängt auch das zusammen, daß er sich gerne reden hörte, und jede Gelegenheit benützte, wo eine Rede anzubringen war[67]); selten stand seine Zunge still, sagt Ammian[68]), und

ebenso gerne erging sich seine rasche Feder in Briefen und sonstigen Ausarbeitungen, die ganz in der Manier der Schule gehalten sind, der er seine Bildung verdankte [69]).

Aber gemacht, aus Reminiscenzen zusammengesetzt, vor dem Spiegel geschrieben, sind nicht bloß die Schriften Julian's, sondern sein ganzes Wesen leidet an dieser Gesuchtheit und Absichtlichkeit. Nicht erst Gibbon vermißt an seinen Tugenden die Natürlichkeit; sondern schon seine Zeitgenossen fanden in seiner Frömmigkeit, seiner Herablassung, etwas Affectirtes [70]). Wie gefällt er sich in seinen Tugenden, und am meisten dann, wenn er sie, wie in seinem Misopogon, im Sinne der Gegner verspottet und herabsetzt. Mit welch kokettem Cynismus [71]) hat er in dieser witzig sein sollenden Schrift sein eigenes Aeussere karikirt. Sein eitles Haschen nach dem Beifall des Publicums hat gleichfalls schon der mehrerwähnte ehrliche Ammian gerügt [72]). Damit steht nicht im Widerspruch, daß der romantische Kaiser, wenn ihm, wie in Antiochien, die Gewinnung des Publicums entschieden mißglückt war, diesem sofort verstimmt den Rücken kehrte, der Stadt seine allerhöchste Ungnade zu erkennen gab, und sich zwar durch Witz und Satire Genugthuung nahm, übrigens aber selbst durch

Reue und Abbitte der Betroffenen sich nicht begütigen ließ [73]). Auch die bekannte Wendung fehlte ihm nicht, wenn er bei der Bevölkerung auf unerwarteten Widerstand stieß, daß nur eine schlechte Minorität sich den Namen der Gesammtheit anmaße [74]). Ueberhaupt zeigt sich der gekrönte Romantiker zwar wohl eigensinnig [75]), aber doch nicht fest. Nicht nur seine Maßregeln gegen das Christenthum erlitten im Laufe seiner kurzen Regierung manche Abänderung; sondern auch Richtersprüche, die er den einen Tag gefällt hatte, sollen ihn oft am folgenden Morgen schon wieder gereut haben und von ihm cassirt worden sein [76]). Sicher ist, daß er von Natur heftig und äußerst erregbar war, und sich in der Hitze leicht übernahm; wenn wir auch die Schilderung Gregor's auf sich beruhen lassen, wie er bei'm Rechtsprechen geschrieen und gesticulirt habe, ja wie es für gemeine Leute nicht immer gefahrlos gewesen sei, ihm in der Audienz zu nahe zu kommen [77]). Er selbst war sich dieser Schwäche bewußt, und gestattete daher seinen Umgebungen eine rechtzeitige Erinnerung [78]). — Daß der Witz dem gekrönten Romantiker nicht fehlen darf, versteht sich von selbst. Manche seiner **ornate et facete dicta** sind uns aufbehalten. Selbst in amtlichen Sentenzen und officiellen Actenstücken konnte er sich des Witzes nicht immer enthalten;

wovon namentlich die Christen wiederholt empfindliche Erfahrungen machten [79]).

Meine Schilderung des romantischen Kaisers hat sich nach und nach so weit in's Einzelne hinein verlaufen, daß mich meine Zuhörer nächstens auch noch um sein Aussehen, sein Gehen und Stehen, Räuspern und Spucken, fragen werden. Auch hiefür ist leicht Rath zu schaffen, und ich kann mit zwei, ja mit drei Porträts von ihm aufwarten, die wenigstens alle nach der Natur gezeichnet sind. Denn zwei derselben rühren von persönlichen Bekannten des Kaisers her, deren einer sein Studiengenosse, später freilich sein erbitterter Gegner, der andere sein Waffengefährte und Glaubensgenosse, doch keineswegs unbedingter Bewunderer, war; das dritte hat er sogar selbst gezeichnet [80]). Wie es jedoch mit Bildnissen derselben Person, aber von verschiedenen Malern entworfen, vollends wenn sie mit verschiedenen Tendenzen malten, der Fall zu sein pflegt: sie sehen einander fast gar nicht ähnlich. Nur an dem langen struppigen Bart erkennen wir den Julian des Julian als denselben mit dem seines Kriegsgefährten; obwohl Letzterer wenigstens von der Bewohnerschaft, welche der Kaiser seinem Barte nachrühmt, anständig schweigt; woraus Sie zugleich ersehen, daß der kaiserliche Maler selbst sich am wenigsten geschmei=

chelt hat. Interessanter, weil mehr auf das Beweg=liche und Beseelte, mithin Charakteristische, in dem Aeußeren Julian's gerichtet, ist die Schilderung Gregor's, obwohl sichtbarlich der Haß ihm die grel=len Farben geboten hat, welche uns aus derselben in's Auge springen. Schon während ihres gemeinsamen Studiums in Athen, versichert er, sei ihm an dem jun=gen Prinzen das Ungleiche und Excentrische seines We=sens und Benehmens aufgefallen. Sein unsteter Na=cken, seine zuckenden Schultern, sein irre rollendes Auge, seine unruhigen Beine, seine Hochmuth schnaubende Nase, die lächerlichen Verzerrungen seines Gesichts, das unmäßige, schütternde Gelächter, das er oft aufschla=gen konnte, sein Nicken und Kopfschütteln ohne Grund, seine stockende, durch Athmen unterbrochene Rede, seine abspringenden, sinnlosen Fragen und die um nichts bessern Antworten, ungeordnet und häufig sich selbst wider=sprechend, schienen unserm angehenden Kirchenvater schon damals nichts Gutes zu bedeuten[81]). Wie gesagt, eine gegnerische Schilderung, von der jedenfalls viel zum Vortheil des Geschilderten abzuziehen ist: und doch werden wir nach demjenigen, was wir bisher von Ju=lian's Denk= und Handlungsweise kennen gelernt ha=ben, uns wohl besinnen, sie geradezu, auch in ihren Grundzügen, für Verläumdung zu erklären.

Indessen, um Julian nicht Unrecht zu thun, ist es Zeit, daß wir zum Schlusse noch auf diejenigen Züge in seinem Bilde achten, in welchen er sich nicht bloß, wie bisher, als Romantiker, oder romantischer Fürst, überhaupt, sondern bestimmt als heidnischer Romantiker, als Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, zeigt; wodurch er sich also von christlichen Romantikern, mit denen er uns bisher gemeinsame Merkmale bot, unterscheidet, ja zu ihnen beziehungsweise in einen Gegensatz tritt, der schwerlich zu seinem Nachtheil ausschlagen dürfte. — Was er romantisch erneuern wollte, war das schöne Griechen-, das gewaltige Römerthum. — Vom Griechenthum sehen wir in Julian, bei aller sophistischen Ausartung, bei allem neuplatonischen Mysticismus, doch den philosophischen Trieb, die Geistesfreiheit noch erhalten, welche den natürlichen Ursachen der Dinge nachforscht, und gegen blinden Glauben sich sträubt. Daß auf letzteren die ganze Weisheit des Christenthums hinauslaufe, war ja eine der Ursachen, welche den philosophischen Kaiser von diesem abstießen, dem er Schuld gab, auf den leichtgläubigen, kindischen und unvernünftigen Theil der menschlichen Seele berechnet zu sein[82]. Die trockene Zurückführung einer Erscheinung in Natur und Geschichte auf den göttlichen Befehl genügt ihm

nicht; er verlangt eine Zusammenstimmung zwischen dem Willen Gottes und dem Wesen der Gegenstände, welche durch jenen gesetzt oder bestimmt werden [83]). Zu dem Griechischen im Wesen Julian's können wir auch seinen Natursinn rechnen, auf welchem sein ganzes Religionssystem ruht, und vermöge dessen es ihm unbegreiflich ist, wie Menschen, mit Umgehung der sichtbaren und lebendigen Götter, von denen sie täglich und stündlich Wohlthaten empfangen, der Sonne, in deren Strahlen sie sich wärmen, des Mondes u. s. f., einen todten Mann anbeten mögen, von dem weder sie noch ihre Vorfahren etwas gesehen haben [84]).

Vom Römerthum hatte Julian vor Allem die Grundtugend desselben, die kriegerische Tüchtigkeit, in sich bewahrt, und zwar gleichsehr als Talent des Feldherrn, die Gabe, sich ein tüchtiges Heer heranzuziehen und Feldzugs- und Schlachtenplane zu entwerfen, wie als persönliche Tapferkeit des Kriegers. Damit hing dann auch seine körperliche Abhärtung, seine Bedürfnißlosigkeit und Mäßigkeit zusammen. Wie die großen Römer der guten Zeit, ein Cincinnatus, ein Curius und Fabricius, sich durch Einfachheit ihrer Lebensweise ausgezeichnet hatten, so war eine seiner ersten Regierungshandlungen die Vereinfachung des Hofhaltes, die Entlassung der Schaaren von Köchen,

Barbieren und Verschnittenen, mit denen seine Vorgänger sich umgeben hatten [85]). Im grellen Abstich von ihrer Lebensweise, war sein Lager eine Streu, mit einem Pelz bedeckt [86]); seine Kost im Felde kaum für einen gemeinen Soldaten, im Frieden kaum für einen Diogenes gut genug [87]); und während er auch in der Liebe enthaltsam war wie Scipio [88]), war er rastlos den Tag und die halbe Nacht, oft mit verschiedenen Dingen zugleich, beschäftigt wie Cäsar [89]). Zum philosophischen Bewußtsein erhoben, war diese römische Denk- und Lebensart Stoicismus; der romantische Augustus ist daher Stoiker, und in seiner auf Uebertreibung angelegten Stellung selbst Cyniker. — Als antiker Romantiker war Julian ferner politisch liberal, ein Freund der alten republicanischen Staatseinrichtungen, die er, der Sache nach untergegangen, doch in ihren Formen achtete und wieder hervorzog. Nicht bloß, daß er sich, nach August's Vorgange, den Titel eines Herrn verbat: zum Erstaunen der in den byzantinischen Despotismus längst eingewohnten Zeitgenossen begibt er sich am Neujahrstage zu Fuß zu den Consuln, und als er kurz darauf einem von ihnen aus Versehen in's Amt gegriffen, legt er sich selbst eine Geldbuße von 10 Pfund Gold auf [90]). Freilich ebenso affectirt und wirkungslos, aber doch immerhin

erfreulicher, als wenn andererseits die unumschränkte Machtvollkommenheit und der orientalische oder feudalistische Prunk des Königthums romantisch wieder hervorgesucht werden, mit welchen sich allerdings das Christenthum in seiner classischen Zeit ebenso, wie die griechisch=römische Religion mit republicanischer Freiheit und Einfachheit, wahlverwandt gezeigt hat.

Auch Julian's Tod ist der eines alten Weisen. Obwohl in der Blüthe der Jahre, mitten unter unvollendeten Entwürfen, im bedenklichsten Augenblicke von der Todeswunde getroffen, der sein allzukühner Muth ihn blosgestellt hatte, verliert er doch die Fassung nicht, noch beklagt er das frühe Ziel, das er sich gesteckt sieht; sondern zufrieden mit seinem Tagwerke, reuelos über das Vergangene und froh des zukünftigen Looses der vom Körper nun bald entbundenen Seele, getröstet und seine Umgebungen tröstend, entschlummert er unter philosophischen Gesprächen, nicht ohne Bewußtsein der Aehnlichkeit dieser Scene mit der Sterbescene des platonischen Sokrates, mit dessen Kerker Libanius das Zelt des sterbenden Julian vergleicht[91]).

So ist auch uns begegnet, was wir bei frühern Beurtheilern Julian's bemerkten, von dem denkwürdigen Manne uns wechselsweise angezogen und wieder abgestoßen zu finden: und so wenig wir im

Stande sind, diesen Widerspruch in dem Eindrucke des Mannes und unsrer Stellung zu ihm aufzulösen, so sind wir doch wohl jetzt ausgerüstet, den Grund desselben klar und bestimmt zu erkennen und zu bezeichnen. Uns Söhnen der Gegenwart, die wir vorwärts streben, und den neuen Tag, dessen Morgengrauen wir spüren, herauf führen helfen möchten, ist Julian als Romantiker, dessen Ideale rückwärts liegen, der das Rad der Geschichte zurückzudrehen unternimmt, zuwider, und in dieser Hinsicht, formell gleichsam, finden wir uns zu seinen christlichen Gegnern hingezogen, welche damals das neue Princip des Fortschritts und der Zukunft vertraten. Aber materiell ist dasjenige, was Julian aus der Vergangenheit festzuhalten suchte, mit demjenigen verwandt, was uns die Zukunft bringen soll: die freie harmonische Menschlichkeit des Griechenthums, die auf sich selbst ruhende Mannhaftigkeit des Römerthums ist es, zu welcher wir aus der langen christlichen Mittelzeit, und mit der geistigen und sittlichen Errungenschaft von dieser bereichert, uns wieder herauszuarbeiten im Begriffe sind. In dieser Hinsicht, auf den Inhalt seiner Ideale und Bestrebungen, fühlen wir uns, trotz aller Verzerrung, in der sie bei ihm erscheinen, zu Julian hingezogen, von seinen Gegnern aber abgestoßen, aus welchen das Princip des unfreien

Glaubens, des gebrochenen Lebens, zu uns spricht, das in seinen letzten Nachwirkungen zu überwinden, unsere Aufgabe und unser Pathos ist.

Bekanntlich haben die Christen, die ihrem Erzfeinde den Ruhm seines schönen Endes nicht gönnten, seine Sterbescene entstellt, indem sie ihn in verzweifeltem Wüthen das Blut seiner Wunde gen Himmel spritzen lassen mit dem Ausruf: Du hast gewonnen, Galiläer [92]). Die Lüge ist nicht ohne Sinn, ja sie enthält eine allgemeine, auch für uns tröstliche Wahrheit: die nämlich, daß unfehlbar jeder Julian, d. h. jeder auch noch so begabte und mächtige Mensch, der eine ausgelebte Geistes- und Lebensgestalt wiederherzustellen oder gewaltsam festzuhalten unternimmt, gegen den Galiläer, oder den Genius der Zukunft, unterliegen muß.

Anmerkungen und Nachweisungen.

1. Zu S. 5.

Gregor. Naz. Orat. III. und IV. zu Anfang. Opp. ed. Colon. Tom. I, p. 49 sq. 110 sq.

2. Zu S. 5.

Liban. Orat. parental. in Julian. §. 156. In Fabric. Biblioth. Graec. Tom. VI, p. 377 sq.

3. Zu S. 6.

Gottfried Arnold, unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorien, I. Band, IV. Buch, 1. Kap., §. 11 ff.

4. Zu S. 7.

Orat. III, p. 50 A B.

5. Zu S. 9.

Gibbon, Geschichte des Verfalls und Untergangs des röm. Weltreichs, Kap. XXII u. XXIII.

6. Zu S. 11.

Schlosser's Urtheile über Julian findet man in seiner Recension von Neander's Schrift über denselben, Allg. Lit. Ztg. 1813, S. 125 ff.; in seiner universalhistorischen Uebersicht der Gesch. der a. Welt, III, 2, S. 408 ff., und in der Weltgeschichte für das deutsche Volk, IV, S. 483 f.

7. Zu S. 11.

„So unverständig — heißt es an dem zuletzt angeführten Orte — als es in unsern Tagen sein würde, die Klöster, die geistliche Zucht und die andächtige Sitte des Mittelalters, oder auch nur die strenge Glaubenslehre der Reformatoren wieder einzuführen.“

8. Zu S. 14.

Liban. Orat. parent. §. 9: *Καί ποτε τοῖς τοῦ Πλάτωνος γέμουσιν εἰς ταὐτὸν ἐλθὼν* (Julian), *ἀκούσας ὑπέρ τε θεῶν καὶ δαιμόνων, — καὶ τί τε ἡ ψυχὴ, καὶ πόθεν ἥκει, καὶ ποῖ πορεύεται, καὶ τίσι βαπτίζεται, καὶ τίσιν αἴρεται, — καὶ τί μὲν αὐτῇ δεσμὸς, τί δὲ ἐλευθερία, καὶ πῶς ἂν γένοιτο τὸ μὲν φυγεῖν, τοῦ δὲ τυχεῖν· ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἐπεκλύσατο τῷ ποτίμῳ λόγῳ* u. s. w. (Als er einmal mit Platonikern zusammentraf, und sie sprechen hörte von Göttern und Dämonen, und was die Seele sei, woher sie komme und wohin sie gehe, wodurch sie niedergedrückt und wodurch gehoben werde, worin ihre Knechtschaft und worin ihre Freiheit bestehe, und wie sie jener entgehen, diese aber erringen möge: da wusch er die salzige Fluth (der christlichen Lehre) durch das reine Quellwasser der wahren Lehre aus seiner Seele.)

9. Zu S. 15.

Neander, der Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipzig 1813. S. 71 ff. 145 ff.

10. Zu S. 15.

Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. Darmstadt 1825. S. 72 ff.

11. Zu S. 16.

A. a. O. S. 96. 170.

12. Zu S. 17.

Ebendas. S. 3. 22. 103 ff.

13. Zu S. 19.

Ebendas. S. 170.

14. Zu S. 22.

Julian. ap. Cyrill. contra Jul. L. VI, p. 194 D: (Juliani imp. opera et Cyrilli Alex. contra Julian. ed. Ezech. Spanheim) — *ἀξίως ἂν τις συνετωτέρους ὑμῶν μισήσειεν, ἢ τοὺς ἀφρονεστέρους ἐλεήσειεν, οἳ κατακολουθοῦντες ὑμῖν εἰς τοῦτο ἦλθον ὀλέθρου, ὥστε τοὺς αἰωνίους ἀφέντες θεοὺς, ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων μεταβῆναι νεκρόν.* (Billig muß man die Verständigern unter euch hassen, die Einfältigern aber bemitleiden, welche als eure Anhänger so tief ins Verderben hineingerathen sind, daß sie die ewigen Götter verlassend zu einem todten Juden übergingen.) Vgl. ebendas. p. 206 A, L. X, p. 335 B. Julian. epist. LII, p. 438 C. Liban. Orat. parental. §. 87: Julian hat die christlichen Bücher widerlegt, *αἳ τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον θεόν τε καὶ θεοῦ παῖδα ποιοῦσι.* (Welche den Menschen aus Palästina zum Gott und Gottessohn machen.)

15. Zu S. 22.

Julian. ap. Cyrill. L. IX, p. 306 A: Die Juden sind durch den Verlust ihres Tempels entschuldigt, daß sie nicht mehr eigentlich und öffentlich opfern: *ὑμεῖς δὲ, οἱ τὴν καινὴν θυσίαν εὑρόντες, οὐδὲν δεόμενοι τῆς Ἱερουσαλὴμ, ἀντὶ τίνος οὐ θύετε;* (Ihr hingegen, die ihr das „neue Opfer" erfunden

habt, und Jerusalem nicht brauchet, weßhalb opfert ihr nicht?) Vgl. ebendas. L. X, p. 343 C.

16. Zu S. 22.

Julian. ap. Cyrill. VII, p. 229 D: (*ἐκ τῶν παρ' ὑμῖν γραφῶν*) *οὐδ' ἂν γένοιτο γενναῖος ἀνὴρ μᾶλλον οὐδὲ ἐπιεικής. ἐκ δὲ τῶν παρ' ἡμῖν αὐτὸς αὑτοῦ πᾶς ἂν γένοιτο καλλίων* u. s. f. (Durch eure heiligen Schriften kann Keiner edler oder ehrenhafter werden; durch die unsrigen dagegen kann Jeder besser werden als er war.) Ebendas. p. 238 E wird das Christenthum, seiner laxen Lebensgrundsätze wegen, eine Religion für Schenkwirthe (*κάπηλοι*), Zöllner, Tänzer und ähnliches Gelichter genannt.

17. Zu. S. 22.

Julian. epist. LII. p. 438 A heißen die Heiden *οἱ ὀρθῶς καὶ δικαίως τοὺς θεοὺς θεραπεύοντες κατὰ τὰ ἐξ αἰῶνος παραδεδομένα.* (Die rechten und ordentlichen Götterverehrer nach der uralten Ueberlieferung.) Ders. bei Cyrill. VI, p. 191 DE: *ὁ δὲ Ἰησοῦς, ἀναπείσας τὸ χείριστον τῶν παρ' ὑμῖν, ὀλίγους πρὸς τοῖς τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς ὀνομάζεται.* (Von Jesus dagegen, der die Schlechtesten unter euch angeworben hat, ist erst seit dreihundert und etlichen Jahren die Rede.)

18. Zu S. 23.

Schlosser, A. Lit. Ztg. 1813, S. 128: Julian's Heidenthum war eine ganz andere Religion, als die des heidnischen Volkes. Vom alten Heidenthum entlehnte es (S. 127) nur Namen und Bilder.

19. Zu S. 23.

Ausführlich hat Julian dieses System in seiner Oratio IV, in regem Solem, Opp. p. 130 sqq. entwickelt.

20. Zu S. 24.

Julian. ap. Cyrill. L. II, p. 65, B: *Θεοὺς ὀνομάζει Πλάτων τοὺς ἐμφανεῖς, ἥλιον καὶ σελήνην, ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἀλλ' οὗτοι τῶν ἀφανῶν εἰσὶν εἰκόνες· ὁ φαινόμενος τοῖς ὀφθαλμοῖς ἥλιος τοῦ νοητοῦ καὶ μὴ φαινομένου, καὶ πάλιν ἡ φαινομένη τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν σελήνη καὶ τῶν ἄστρων ἕκαστον εἰκόνες εἰσὶ τῶν νοητῶν.* (Götter nennt Plato die sichtbaren, Sonne und Mond, Himmel und Gestirne; aber diese sind nur Abbilder der unsichtbaren: die den Augen erscheinende Sonne von der übersinnlichen und nicht erscheinenden u. s. f.) Epist. LI. ad Alex. p. 434 D nennt **Julian** *τὸν μέγαν Ἥλιον τὸ ζῶν ἄγαλμα καὶ ἔμψυχον καὶ ἔννουν καὶ ἀγαθοεργὸν τοῦ νοητοῦ πατρός.* (Den großen Helios das lebendige, beseelte und wohlthätige Abbild des übersinnlichen Vaters.)

21. Zu S. 24.

Julian. Orat. IV, in regem Solem, p. 132 sq. Vgl. **Neander**, Kaiser Julian, S. 107 f.

22. Zu S. 25.

Julian. ap. Cyrill. L. IV, p. 148 B: Von dem Weltschöpfer des Moses haben wir eine bessere Meinung, *οἱ κοινον μὲν ἐκεῖνον ὑπολαμβάνοντες ἁπάντων δεσπότην· ἐθνάρχας δὲ ἄλλους, οἳ τυγχάνουσι μὲν ὑπ' ἐκεῖνον, εἰσὶ δὲ ὥσπερ ὕπαρχοι βασιλέως, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ διαφερόντως ἐπανορθούμενος φροντίδα.* (Die wir ihn für den gemeinsamen Herrscher über Alles halten, unter ihm aber Völkergötter annehmen, welche, gleich den Statthaltern des Kaisers, jeder sein besonderes Geschäft besorgen.) Ders. ebendas. p. 115, D. E: *οἱ γὰρ ἡμέτεροί φασι τὸν δημιουργὸν ἁπάντων μὲν εἶναι κοινὸν πατέρα καὶ βασιλέα, νενεμῆσθαι δὲ τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν ὑπ' αὐτοῦ*

ἐθνάρχαις καὶ πολιούχοις θεοῖς, ὧν ἕκαστος ἐπιτροπεύει την ἑαυτοῦ λῆξιν οἰκείως αὐτῷ. Ἐπειδὴ γὰρ ἐν μὲν τῷ πατρὶ πάντα τέλεια καὶ ἓν πάντα, ἐν δὲ τοῖς μεριστοῖς ἄλλη παρ' ἄλλῳ κρατεῖ δύναμις· Ἄρης μὲν ἐπιτροπεύει τὰ πολεμικὰ τῶν ἐθνῶν· Ἀθηνᾶ δὲ τὰ μετὰ φρονήσεως πολεμικά· Ἑρμῆς δὲ τὰ συνετώτερα μᾶλλον ἢ τολμηρότερα, καὶ καθ' ἑκάστην οὐσίαν τῶν οἰκείων θεῶν ἕπεται καὶ τα ἐπιτροπευόμενα παρὰ σφῶν ἔθνη. (Die Unsrigen lehren, der Weltschöpfer sei der gemeinsame Vater und König von Allem, die einzelnen Völker aber habe er an untergeordnete Volks- und Stadt-Gottheiten vertheilt, deren jede das ihr zugetheilte Gebiet auf ihre Weise verwaltet. Da nämlich in dem Allvater zwar Alles vollkommen und Eins, in den Theilgottheiten aber diese oder jene Kraft die vorherrschende ist: so verwaltet 'Ares die kriegerischen unter den Völkern, Athene die verständig kriegerischen, Hermes die von mehr Geist als Kühnheit, und je nach dem besondern Wesen der eigenen Götter richten sich auch die von ihnen regierten Nationen.)

23. Zu S. 25.

Julian. Orat. IV. in reg. Solem, p. 149 C: *ὑπὸ Διὸς — ὅσπερ ἐστὶν ὁ αὐτὸς Ἥλιος. — Ἀπόλλωνι, τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν.* (Von Zeus, welcher zugleich Helios ist. — dem Apollon, der vom Sonnengotte nicht verschieden ist.) Ebendas. p. 136 A beruft er sich für die Identität der im Text genannten Vier auf den Apollinischen Vers:

Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις.

(Einer ist Zeus, Hades, der Sonnengott und Serapis.) Orat. VI. adv. Cynicos, p. 182 C: *ὁ γάρ τοι Προμηθεὺς, ἡ πάντα ἐπιτροπεύουσα τὰ θνητὰ πρόνοια —.* (Prometheus nämlich, die alles Sterbliche verwaltende Vorsehung.) Orat. IV. in reg. Sol. p. 149 B. C: *Ἀθηνᾶν πρόνοιαν, — ἣν ὁ μὲν*

μῦθός φησιν ἐκ τοῦ Διος γενέσθαι κορυφῆς· ἡμεῖς δὲ ὅλην ἐξ ὅλου τοῦ βασιλέως Ἡλίου προβληθῆναι —· ἐπεὶ τἄλλα γε, οὐδὲν διαφέρειν Ἡλίου Δία νομίζοντες, ὁμολογοῦμεν τῇ παλαιᾷ φήμῃ. καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ, Πρόνοιαν Ἀθηνᾶν λέγοντες, οὐ καινοτομοῦμεν, εἴπερ ὀρθῶς ἀκούομεν·

Ἵκετο δ' εἰς Πυθὼ καὶ εἰς γλαυκῶπα Προνοίην. (Die Athene Pronoia (Vorsehung), welche der Mythus aus dem Haupte des Zeus entstehen läßt, wogegen wir sie ganz aus dem ganzen König Helios hervorgehen lassen; während wir übrigens, da wir zwischen Zeus und Helios keinen Unterschied annehmen, mit der alten Sage übereinstimmen. Auch das, daß wir die Athene Pronoia nennen, ist keine Neuerung von uns, wenn es mit Recht heißt: Er kam nach Pytho und zu der blauäugigen Pronoia.)

24. Zu S. 26.

Orat. IV. in reg. Sol. p. 149 D: *τὴν Ἀθηνᾶν νομιστέον — συνάπτειν — τοὺς περὶ τὸν ἥλιον θεοὺς — τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων Ἡλίῳ δίχα συγχύσεως εἰς ἕνωσιν.* (Athene, muß man sich vorstellen, führe die die Sonne umgebenden Götter mit dem Allkönig Helios ohne Vermischung zur Einheit zusammen.) Ebendas. p. 156, C. D u. 157 A: *ὁ βασιλεὺς τῶν ὅλων Ἥλιος, ὁ — τὸν οὐρανὸν σύμπαντα πληρώσας τοσούτων θεῶν, ὁπόσους αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ νοερῶς ἔχει, περὶ αὐτὸν ἀμερίστως πληθυνομένων καὶ ἑνοειδῶς αὐτῷ συνηνωμένων.* (Der Allkönig Helios, der, so viele er ideell in sich schließt, mit so vielen Göttern den Himmel erfüllt, die in ungetheilter Mehrheit um ihn und Eins mit ihm sind.) Ebendas. p. 150 B: Aphrodite, zum Abstractum der *σύγκρασις* oder *ἕνωσις τῶν οὐρανίων θεῶν* zusammengeschwunden, verleiht der Erde Fruchtbarkeit, *ἧς ὁ μὲν βασιλεὺς Ἥλιος ἔχει τὴν πρωτουργὸν αἰτίαν, Ἀφροδίτη δὲ αὐτῷ συναίτιος —*. p. 153 D: *καὶ γὰρ οὐδέν ἐστιν ἀγαθὸν*

κατὰ τὸν βίον, ὃ μὴ παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦδε (τοῦ Ἡλίου) λαβόντες ἔχομεν, ἤ τοι παρὰ μόνου τέλειον, ἢ διὰ τῶν ἄλλων θεῶν παρ' αὐτοῦ τελειούμενον. (Deren erste wirkende Ursache der König Helios, Mitursache aber Aphrodite ist. Denn nichts Gutes gibt es im Leben, das uns nicht von diesem Gott entweder ganz und unmittelbar oder durch Vermittlung der andern Götter käme.)

25. Zu S. 27.

Ebendas. p. 137 B: *τὸ γάρ·*

Ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα βοῶπις πότνια Ἥρη

Πέμψεν ἐπ' Ὠκεανοῖο ῥοὰς ἀέκοντα νέεσθαι·

πρὸ τοῦ καιροῦ φησι νομισθῆναι τὴν νύκτα, διά τινα χαλεπὴν ὁμίχλην. (Denn wenn es bei Homer heißt:

Helios aber, den unermüdeten, nöthigte Here,

Zu des Okeanos Fluten sich widerwillig zu senken —

so heißt dieß nur, daß die Nacht vor der Zeit einzutreten geschienen habe, wegen eines starken Nebels.)

26. Zu S. 27.

Ebendas. p. 136 C: *ὁ μὲν γενεαλογῶν αὐτὸν Ὑπερίονος ἔφη καὶ Θείας· μονονουχὶ διὰ τούτων αἰνιττόμενος τῶν πάντων ὑπερέχοντος αὐτὸν ἔκγονον γνήσιον φῦναι. — μηδὲ συνδοιασμὸν μηδὲ γάμους ὑπολαμβάνωμεν, ἄπιστα καὶ παράδοξα ποιητικῆς Μούσης ἀθύρματα· πατέρα δὲ αὐτοῦ καὶ γεννήτορα νομίζωμεν τὸν θειότατον καὶ ὑπέρτατον.* Vgl. p. 132 f. (Der eine nennt ihn in seiner Genealogie den Sohn des Hyperion und der Theia, wodurch er zu verstehen gibt, daß er von dem über Alles Erhabenen ein ächter Sproß sei. — Hiebei muß man nicht an Paarung oder Hochzeit denken, unglaubhafte und widersinnige Spiele einer dichterischen Muse; sondern als seinen Vater und Erzeuger den Göttlichsten und Höchsten sich vorstellen.)

27. Zu S. 27.

Julian. Orat. V. in Matrem Deorum, p. 166 B, C: *τὴν δὴ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα σώζουσαν προμήθειαν* (sie hieß vorher *πάσης γενέσεως αἰτία*, welche — *τῶν νοητῶν ὑπερκοσμίων θεῶν δεξαμένη πάντων αἰτίας ἐν ἑαυτῇ, πηγὴ τοῖς νοεροῖς ἐγένετο* — nach der dreifachen Abstufung von *θεοὶ νοητοί, νοεροὶ* und *φαινόμενοι*) *ἐρᾷν ὁ μῦθος ἔφη τῆς δημιουργικῆς τούτων αἰτίας καὶ γονίμου· καὶ κελεύειν μὲν αὐτὴν ἐν τῷ νοητῷ τίκτειν μᾶλλον, καὶ βούλεσθαί γε πρὸς ἑαυτὴν ἐπεστράφθαι καὶ συνοικεῖν, ἐπίταγμα δὲ ποιεῖσθαι, μηδενὶ τῶν ἄλλων, ἅμα μὲν τὸ ἑνοειδὲς σωτήριον διώκουσαν, ἅμα δὲ φεύγουσαν τὸ πρὸς τὴν ὕλην νεῦσαν·* — *ἐπείπερ ἐν πᾶσιν ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφὴ μᾶλλόν ἐστι δραστήριος τῆς πρὸς τὸ χεῖρον νεύσεως.* — 167, A B C: *ὃ δὴ βουλόμενος ὁ μῦθος διδάξαι, παραινέσαι φησὶ τὴν μητέρα τῶν θεῶν τῷ Ἄττιδι, θεραπεύειν αὐτὴν καὶ μήτε ἀποχωρεῖν μήτε ἐρᾷν ἄλλης. ὁ δὲ προῆλθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς ὕλης κατελθών. ἐπεὶ δὲ ἐχρῆν παύσασθαί ποτε καὶ στῆναι τὴν ἀπειρίαν*, so erfolgte die Entmannung: *ἡ δὲ ἐκτομὴ τὶς ἐποχὴ τῆς ἀπειρίας.* [Das Wesentliche dieser Stellen, wie der in den zwei nächsten Anmerkungen citirten, ist vornen im Text übersetzt.]

28. Zu S. 28.

Orat. V. in Matr. Deor. p. 169 D. 170 A B: *Καὶ μή τις ὑπολάβοι με λέγειν, ὡς ταῦτα ἐπράχθη ποτὲ καὶ γέγονεν· ὥσπερ οὐκ εἰδότων τῶν θεῶν αὐτῶν, ὅ τι ποιήσουσιν, ἢ τὰ σφῶν αὐτῶν ἁμαρτήματα διορθουμένων. ἀλλὰ οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων ἀεὶ τὰς αἰτίας — διερευνώμενοι — ἔπειτα εὑρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰ μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ· τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρ-*

κούσης, οἶμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνον ὠφελείας u. s. f. (Von selbst denkt man hier an die gleichlautende Theorie des Origenes, s. mein Leben Jesu, Einl. §. 4.) Ebendas. p. 171 C D: καὶ οὐδέποτε γέγονεν ὅτε μὴ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον· ἀλλ' ἀεὶ μὲν Ἄττις ἐστὶν ὑπουργὸς τῇ μητρὶ —, ἀεὶ δὲ ὀργάζει τὴν γένεσιν, ἀεὶ δὲ ἀποτέμνεται τὴν ἀπειρίαν —.

29. Zu S. 28.

Orat. IV. in reg. Sol. p. 137 C: ἀλλὰ τὰ μὲν τῶν ποιητῶν χαίρειν ἐάσωμεν· ἔχει γάρ τι μετὰ τοῦ θείου πολὺ καὶ ἀνθρώπινον.

30. Zu S. 29.

Orat. V. in Matr. Deor. p. 174 sqq.

31. Zu S. 30.

Von manchen unhistorischen Erzählungen des neuen Testaments ist neuestens überzeugend nachgewiesen worden, daß sie nicht der bewußt- und absichtslos dichtenden Sage, sondern sehr absichtlicher und völlig bewußter Erdichtung, ihren Ursprung verdanken. Auf solche Erzählungen die Benennung des Mythischen anzuwenden, hat man sich enthalten. Hiezu sehe ich, in der Sache wenigstens, keinen Grund. In der griechisch-römischen Götterlehre, woher uns der Begriff des Mythus kommt, denkt Niemand an eine solche Unterscheidung. Jede unhistorische Erzählung, wie auch immer entstanden, in welcher eine religiöse Gemeinschaft einen Bestandtheil ihrer heiligen Grundlage, weil einen absoluten Ausdruck ihrer constitutiven Empfindungen und Vorstellungen, erkennt, ist ein Mythus. Vgl. das Leben Jesu, I, S. 94 ff. der vierten Auflage.

32. Zu S. 30.

Orat. V. in Matr. Deor. p. 161 B. Er hatte ein Mirakel erzählt, das sich bei der Landung eines Bildes der Göttermutter in Ostia begeben haben sollte, und setzt nun hinzu: *καίτοι με οὐ λέληθεν, ὅτι φήσουσιν αὐτά τινες τῶν λίαν σοφῶν ὕθλους εἶναι γραϊδίων οὐκ ἀνεκτούς. ἐμοὶ δὲ δοκεῖ ταῖς πόλεσι πιστεύειν μᾶλλον τὰ τοιαῦτα, ἢ τουτοισὶ τοῖς κομψοῖς, ὧν το ψυχάριον δριμὺ μὲν, ὑγιὲς δὲ οὐδὲν βλέπει.* [Wörtlich im Text.]

33. Zu S. 30.

Worte des Libanius in der Orat. parental. in Jul. §. 10. Vgl. denselben in der Orat. de ulciscenda Juliani nece §. 22. Fabric.

34. Zu S. 31.

Julian. epist. VII, p. 376 D: *Διὰ γὰρ τὴν Γαλιλαίων μωρίαν, ὀλίγου δεῖν, ἅπαντα ἀνετράπη· διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν εὐμένειαν σωζόμεθα πάντες.* [Wörtlich im Text.]

35. Zu S. 31.

Vgl. Liban. Orat. parent. §. 82.

36. Zu S. 31.

Julian. ap. Cyrill. L. VII, p. 229 sq. (Vgl. oben Anmerk. 16): Ein Mensch, der in griechisch römischer Literatur und Religion erzogen wird, ist er von der Natur nicht ganz stiefmütterlich ausgestattet, *ἀτεχνῶς γίνεται τῶν θεῶν τοῖς ἀνθρώποις δῶρον, ἤτοι φῶς ἀνάψας ἐπιστήμης, ἢ πολιτείας γένος, ἢ πολεμίους πολλοὺς τρεψάμενος, καὶ πολλὴν γῆν, πολλὴν δὲ ἐπελθὼν θάλασσαν, καὶ τούτῳ φανεὶς ἡρωϊκός* (wird ordentlich ein Geschenk der Götter für die Menschen, sei es, daß er

in Wissenschaft oder Leben ein neues Licht anzündet, oder viele Feinde schlägt, oder große Wanderungen zu Land und zur See macht und sich dadurch als Helden zeigt.) Dagegen *ἐκ πάντων ὑμῶν ἐπιλεξάμενοι παιδία, ταῖς γραφαῖς* (A. u. N. T.) *ἐμμελετῆσαι παρασκευάσατε· κἂν φανῇ τῶν ἀνδραπόδων, εἰς ἄνδρα τελέσαντα, σπουδαιότερα, ληρεῖν ἐμὲ καὶ μελαγχολᾶν νομίζετε.* (Wählet unter euch allen Knaben aus und lasset sie in der Schrift unterrichten: und wenn sie, zum männlichen Alter gelangt, sich edler zeigen als Sklaven, so haltet mich für einen Thoren und Verrückten.) Ebendas. p. 218 B: *ἕνα μοι κατὰ Ἀλέξανδρον δείξατε στρατηγὸν, ἕνα κατὰ Καίσαρα, παρὰ τοῖς Ἑβραίοις· οὐ γὰρ δὴ παρ' ὑμῖν.* (Einen Feldherrn wie Alexander oder Cäsar zeiget mir bei den Hebräern — geschweige denn bei euch.) Ferner p. 221 sq. 224 u. a. a. St.

37. Zu S. 31.

Ueber die Oberpriesterswürde vgl. Julian. Fragment. orat. epistolaeve cujusd. p. 298 D. Auch sonst rechnet in diesem Fragmente Julian sich selbst zu den Priestern: *πρέπει ἡμῖν* u. dgl. Das Andere sind Worte des Libanius, Orat. de ulcisc. Juliani nece §. 22: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ μερίσας αὑτοῦ τὸν βίον εἴς τε τὰς ὑπὲρ τῶν ὅλων βουλὰς, εἴς τε τὰς περὶ βωμοὺς διατριβάς.*

38. Zu S. 32.

Worte des Libanius, Orat. parental. 60.

39. Zu S. 32.

Ammian. Marcellin. L. XXII, 12: Hostiarum sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat, tauros aliquoties immolando centenos, et innumeros varii pecoris greges, aves-

que candidas terra quaesitas et mari. Vers. XXV, 4: Superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator, innumeras sine parcimonia pecudes mactans: ut aestimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos.

40. Zu S. 32.

Julian. ap. Cyrill. VI, p. 198 C.

41. Zu S. 33.

Ammian. Marcellin. XXII, 12: Augebantur autem caerimoniarum ritus immodice, cum impensarum amplitudine antehac inusitata et gravi: et quisque, cum impraepedite liceret, scientiam vaticinandi professus, juxta imperitus ac docilis, sine fine vel praestitutis ordinibus, oraculorum permittebantur scitari responsa, et extispicia, nonnunquam futura pandentia: oscinumque et auguriorum et omnium fides, si reperiri usquam posset, affectata varietate quaerebatur.

42. Zu S. 33.

Liban. Orat. parent. §. 83. de ulcisc. Jul. nece, §. 22. Vgl. Eunapius, Vitae Sophistar., in Jamblicho p. 15 sq. ed. Boissonade.

43. Zu S. 33.

Eunap. in Maxim. p. 54 sq.: *μὴ πάντως εἴκειν τοῖς πρώτως ἀπαντήσασιν, ἀλλ' ἐκβιάζεσθαι τὴν τοῦ θείου φύσιν, ἄχρις ἂν ἐπικλίνοις πρὸς τὸν θεραπεύοντα.*

44. Zu S. 33.

S. Ammian. Marcellin. XXIII, 1 sq., besonders cap. 5.

45. Zu S. 33.

Kaiser Julian, S. 96.

46. Zu S. 34.

Diese Notizen s. bei Julian. Misopogon, p. 346. Liban. Orat. parent. §. 60 sqq. de ulcisc. J. nec. §. 22. Gregor. Naz. Orat. IV, p. 121. Womit zu vergl. Neander, Kaiser Julian, S. 129, und Wiggers, Julian der Abtrünnige, in Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 7ter (oder der neuen Folge 1ter) Band, S. 134.

47. Zu S. 34.

Liban. Orat. parental. §. 83.

48. Zu S. 35.

Greg. Naz. Orat. III, p. 101 sq. Sozom. H. E. V, 15.

49. Zu S. 35.

In dem Anmerk. 37 angeführten Fragment, p. 296 B: *εὔλογον — τοὺς ἱερέας τιμᾷν ὡς λειτουργοὺς θεῶν, — καὶ διακονοῦντας ἡμῖν τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς, συνεπισχύοντας τῇ ἐκ θεῶν εἰς ἡμᾶς τῶν ἀγαθῶν δόσει· προθύουσι γὰρ πάντων καὶ ὑπερεύχονται* u. s. f. (Man hat allen Grund, die Priester zu ehren als Diener der Götter, welche den Verkehr zwischen uns und ihnen verwalten und zu der Herabkunft des Guten von den Göttern auf uns mitwirken; denn sie opfern und beten für Alle.) 304 C D. 300 C D: *ἱερωμένος τις μήτε Ἀρχίλοχον ἀναγινωσκέτω μήτε Ἱππώνακτα, μήτε ἄλλον τινὰ τῶν τοιαῦτα γραφόντων. — ἄμεινον μὲν γὰρ καὶ πάντως πρέποι δ' ἂν ἡμῖν ἡ φιλοσοφία μόνη, καὶ τούτων ἡ τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας προστησαμένη τῆς ἑαυτῶν παιδείας. ὅπερ Πυθα-*

γόρας, καὶ Πλάτων, καὶ Ἀριστοτέλης, οἵ τε ἀμφὶ Χρύσιππον καὶ Ζήνωνα. προςεκτέον μὲν γὰρ οὔτε πᾶσιν, οὔτε τοῖς πάντων δόγμασι· ἀλλὰ ἐκείνοις μόνον καὶ ἐκείνων, ὅσα εὐσεβείας ἐστὶ ποιητικὰ, καὶ διδάσκει πέρὶ θεῶν πρῶτον μὲν ὡς εἰσὶν, εἶτα ὡς προνοοῦσι τῶν τῇδε u. s. f. 301 C: μήτε Ἐπικούρειος εἰςιέτω λόγος μήτε Πυῤῥώνειος· ἤδη μὲν γὰρ καλῶς ποιοῦντες οἱ θεοὶ καὶ ἀνῃρήκασιν, ὥστε ἐπιλείπειν καὶ τὰ πλεῖστα τῶν βιβλίων. (Wer sich dem Dienste der Götter geweiht hat, der soll weder den Archilochos noch den Hipponax noch einen andern Schriftsteller dieser Art lesen. Am besten stünde es uns an, einzig mit Philosophie uns zu beschäftigen und zwar mit derjenigen, welche die Götter als Führer ihrer Lehre voranstellt, wie Pythagoras, Plato, Aristoteles, die Stoiker. Denn nicht auf alle noch auf aller Lehrsätze muß man hören, sondern nur auf diejenigen, welche fromm machen und lehren, daß es Götter gibt und daß sie für die menschlichen Angelegenheiten sorgen. Keine Epikureische noch skeptische Lehre finde Eingang; haben doch bereits auch die Götter, woran sie sehr wohl thaten, diese Schulen vertilgt, so daß auch die meisten ihrer Schriften verschwunden sind.)

50. Zu S. 36.

Julian. ap. Cyrill. VII, p. 238 B C: τοῖς μὲν γαρ Ἑβραίοις ἀκριβῆ τὰ περὶ θρησκείαν ἐστὶ νόμιμα καὶ τὰ σεβάσματα καὶ τὰ φυλάγματα μυρία, καὶ δεόμενα βίου καὶ προαιρέσεως ἱερωτάτης. (Die Hebräer haben in Bezug auf die Gottesverehrung genaue Vorschriften und Unzähliges zu halten und zu beobachten, wozu es des heiligsten Willens und Lebens bedarf.) In dieser Hinsicht, auf ihre Eßfreiheit (ihr πάντα ἐσθίειν ὡς λάχανα χόρτου) klagt Julian (ebendas. D) die Heiden der χυδαιότης — Gemeinheit — an, welche aber die Christen, wie er meint, noch weiter getrieben haben,

51. Zu S. 37.

Julian. ep. XXV, Judæorum nationi. Gregor. Naz. Orat. IV, p. 111. Sozom. H. E. V, 21. Theodoret. H. E. III, 20. Ammian. Marcellin. XXIII, 1: Ambitiosum quondam apud Hierosolymam templum, quod post multa et interneciva certamina obsidente Vespasiano posteaque Tito aegre est expugnatum, instaurare sumptibus cogitabat immodicis: negotiumque maturandum Alypio dederat Antiochensi, qui olim Britannias curaverat pro praefectis. Cum itaque rei idem fortiter instaret Alypius, juvaretque provinciae rector, metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes, fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum: hocque modo elemento destinatius repellente, cessavit inceptum.

52. Zu S. 37.

Julian. Fragm. orat. p. 288. Epist. LII. p. 435 sqq. Socrat. Hist. Eccles. III, 15. Sozom. H. E. V, 14. Greg. Naz. Orat. III, p. 72 sq. Liban. Orat. parental. §. 58.

53. Zu S. 37.

Julian. Epist. LII, p. 438 B: *λόγῳ δὲ πείθεσθαι χρὴ καὶ διδάσκεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, οὐ πληγαῖς, οὐδὲ ὕβρεσιν, οὐδὲ αἰκισμῷ τοῦ σώματος.* Vgl. epist. VII, p. 376 C.

54. Zu S. 38.

Die Erzählungen s. bei Gregor. Naz. Orat. III, p. 75 sq. 83 sq. Sozom. V, 16. Liban. Orat. parent. §. 81. Die Bezeichnung: *ἐπιεικῶς ἐβιάζετο*, gebraucht Gregor a. a. O. p. 82 D.

55. Zu S. 38.

Ammian. Marcellin. XXII, 10.

56. Zu S. 38.

Liban. Orat. parental. §. 59: *φίλον μὲν ἄγων τὸν Διῒ φίλον, ἐχθρὸν δὲ τὸν ἐκείνῳ. μᾶλλον δὲ φίλον μὲν τὸν ἐκείνῳ φίλον, ἐχθρὸν δὲ οὐ πάντα τὸν οὔπω Διῒ φίλον· οὓς γὰρ ᾤετο τῷ χρόνῳ μεταθήσειν, οὐκ ἀπήλαυνε, κατεπᾴδων δὲ ἐνῆγε, καὶ τὴν πρώτην τε ἀναινομένους, περὶ βωμοὺς ὕστερον χορεύοντας ἔδειξε.* [Die freie Uebersetzung dieser Stelle, so wie der in den nächsten Anmerkungen citirten enthält der Text.]

57. Zu S. 39.

Julian. Epist. VII, Artabio, p. 376 C: *ἐγὼ, νὴ τοὺς θεοὺς, οὔτε κτείνεσθαι τοὺς Γαλιλαίους, οὔτε τύπτεσθαι παρὰ τὸ δίκαιον, οὔτε ἄλλο τι πάσχειν κακὸν βούλομαι· προτιμᾶσθαι μέντοι τοὺς θεοσεβεῖς καὶ πάνυ φημὶ δεῖν — — ἄνδρας τε καὶ πόλεις.*

58. Zu S. 39.

Gregor. Naz. Orat. III, p. 74. Socrat. H. E. III, 11. Sozom. V, 17. Theodoret. III, 8.

59. Zu S. 39.

Julian. Epist. XLIX, ad Arsac. Pontif. Galat. p. 431 D u. 432 A: *τῇ Πεσσινοῦντι βοηθεῖν ἕτοιμός εἰμι, εἰ τὴν Μητέρα τῶν θεῶν ἵλεων καταστήσουσιν ἑαυτοῖς. ἀμελοῦντες δὲ αὐτῆς, οὐκ ἄμεμπτοι μόνον, ἀλλὰ, πικρὸν εἰπεῖν, μὴ καὶ τῆς παρ' ἡμῶν ἀπολαύσωσι δυσμενείας·*

Οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ, κομιζέμεν ἢ ἐλεαίρειν
Ἄνδρας, οἵ κε θεοῖσιν ἀπέχθωντ' ἀθανάτοισιν.

(Etwas abgeändert aus Odyss. X, 73 sq.) Andere ähnliche Fälle

berichtet noch Sozom. H. E. V, 3. Vgl. auch Liban. Or. par. §. 61.

60. Zu S. 39.

Greg. Naz. Orat. III, p. 81 A B: ἐκεῖνο μὲν οὖν καὶ σφόδρα μειρακιῶδες καὶ κοῦφον, καὶ οὐχ ὅπως βασιλέως ἀνδρὸς, ἀλλ' οὐδὲ ἄλλου τινὸς τῶν καὶ μετρίως στιβαρῶν την διάνοιαν, ὅτι τῇ μεταθέσει τῆς κλήσεως ἕψεσθαι νομίσας τὴν ἡμετέραν διάθεσιν, ἢ αἰσχυνεῖν γε ἡμᾶς ὥσπερ τι τῶν αἰσχίστων ἐγκαλουμένους, εὐθὺς καινοτομεῖ περὶ τὴν προσηγορίαν, Γαλιλαίους ἀντὶ Χριστιανῶν ὀνομάσας τε καὶ καλεῖσθαι νομοθετήσας —. (Das war doch gar knabenhaft und windig, und nicht nur keines Herrschers, sondern nicht einmal eines Mannes von nur mäßig ernstem Sinne würdig, daß er, in der Meinung, dem Namenswechsel werde auch unsre Gesinnung folgen, oder er könne uns damit wie mit der schmählichsten Anschuldigung beschämen, alsbald eine neue Bezeichnung aufbringen wollte, indem er uns Galiläer statt Christen nannte und zu nennen verordnete.)

61. Zu S. 39.

Julian begründet dieses Verbot Epist. XLII, p. 422 sqq. Vgl. dens. ap. Cyrill. p. 229 C. Gregor. Naz. Orat. III, p. 51 sqq. Ammian. Marcellin. XXII, 10: Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus Christiani cultores. Oros. VII, 30. Vgl. Neander, Julian, S. 158 ff. Wiggers, in Ilgen's Zeitschrift, VII, S. 141 f.

62. Zu S. 40.

Ullmann, Gregor v. Nazianz, S. 89 f.

63. Zu S. 41.

Julian. Epist. ad Themistium, p. 256. 260. 267.

64. Zu S. 41.

Julian. Epist. ad Atheniens. p. 284 sq. Orat. VII, ad Heracl. p. 227 sqq. Ammian. Marcellin. XX, 5. Liban. Orat. parental. §. 83.

65. Zu S. 42.

Ich verweise auf Gibbon, Cap. 23; Wiggers, in Ilgen's Zeitschrift, S. 129 f.; Neander, Julian, S. 78 ff.; Teuffel, Julianus Apostata, in Pauly's Realencyclopädie, Bd. IV. „Wenn zur Zeit Julian's — bemerkt hiebei Gibbon, S. 705 der Uebers. von Sporschil — diese Künste blos von den heidnischen Priestern, um eine im Verscheiden begriffene Sache zu unterstützen, geübt worden wären, möchte man vielleicht dem Interesse und den Gewohnheiten des priesterlichen Charakters einige Nachsicht angedeihen lassen. Wohl aber mag es als Gegenstand des Staunens und des Aergernisses angesehen werden, daß die Philosophen selbst dazu beitrugen, den Aberglauben und die Leichtgläubigkeit des Menschengeschlechts zu mißbrauchen, und daß die griechischen Mysterien durch die Magie oder Theurgie der Neuplatoniker unterstützt wurden." — Wir in unsern Tagen sind an diese Stellung gewisser Philosophen längst so gewöhnt, daß wir uns über die Verwunderung des englischen Historikers verwundern möchten.

66. Zu S. 42.

Eunap. Vitae Soph. in Maximo, p. 54 sqq. in Chrysanth. p. 110 sq. ed. Boiss.

67. Zu S. 42.

Liban. Orat. parental. §. 75.

68. Zu S. 42.

Ammian. Marcellin. L. XXV, 4: Linguae fusioris et admodum raro silentis.

69. Zu S. 43.

Vgl. über Julian's Schriften das Urtheil Schlosser's, A. Lit. Ztg. 1813, S. 129 ff.

70. Zu S. 43.

S. die Stelle Ammian's in der 41. Anmerkung. Ferner Ammian XXII, 7. über einen später noch zu erwähnenden Act gesuchter Loyalität: Quod laudabant alii, quidam ut affectatum et vile carpebant.

71. Zu S. 43.

Ein Ausdruck von Teuffel, in dem Artikel Julianus Apostata, in Pauly's Realencyclopädie, IV. Bd. S. 407.

72. Zu S. 43.

XXII, 7: (bei Gelegenheit eines einzelnen Falles) per ostentationem intempestivam nimius captator inanis gloriae visus. XXV, 4 (in der allgemeinen Charakteristik): Vulgi plausibus laetus, laudum etiam ex minimis rebus intemperans appetitor, popularitatis cupiditate cum indignis loqui saepe adfectans.

73. Zu S. 44.

Ueber die Geschichten in Antiochien vergl. den Misopogon, ferner Ammian XXII, 14. Nach demselben XXIII, 2. gaben

die Antiochener dem erzürnten Kaiser bei seinem Abzuge das Geleit und baten ihn um Verzeihung: er aber, nondum ira, quam ex compellationibus et probris conceperat, emollita, loquebatur asperius, se esse eos, asserens, postea non visurum.

74. Zu S. 44.

Epist. LI. ad Alexandrinos, p. 433 A: *τὸ νοσοῦν μέρος ἐπιφημίζειν ἑαυτῷ τολμᾷ τὸ τῆς πόλεως ὄνομα.* (Der kranke Theil erfrecht sich, den Namen der Stadt sich beizulegen.)

75. Zu S. 44.

Z. B. Ammian. Marcellin. XXII, 14: Nulla probabili ratione suscepta, popularitatis amore vilitati studebat venalium rerum, quae nonnunquam secus quam convenit ordinata, inopiam gignere solet et famem. Et Antiochensi ordine, id tunc fieri, cum ille juberet, non posse, aperte demonstrante, nusquam a proposito declinabat, Galli similis fratris, licet incruentus.

76. Zu S. 44.

Gregor. Naz. Orat. III, p. 86 B C: *καίπερ δὴ οὕτως ἔχων ὁρμῆς, καὶ πρὸς πολλὰ τῇ κακονοίᾳ χρησάμενος, ὅμως (οὐ γὰρ εἶχε πῆξιν τοῦ ἀνδρὸς ἡ διάνοια —) οὐ διεφύλαξεν εἰς τέλος τὴν γνώμην.* Orat. IV, p. 120 C: *τί δ' ἂν εἰ λέγοιμι δικῶν μεταθέσεις καὶ μετακλίσεις διὰ μέσης νυκτὸς πολλάκις μεταβαλλομένων καὶ περιτρεπομένων, ὥσπερ ἀμπώτιδας;* (Trotz seines übeln Willens beharrte er doch — ohne Festigkeit, wie der Mann war — nicht bis an's Ende auf seinem Beschlusse. — Wie, wenn ich von den Umänderungen und Umwandlungen der Rechtshändel reden wollte, welche oft in der Zwischenzeit einer Nacht wechselten wie Ebbe und Fluth.)

77. Zu S. 44.

Ders. Orat. IV, 121 A B: ὅτι μὲν βοῶν καὶ σεισμῶν ἐπλήρου τὰ βασίλεια δικάζων — ταῦτα μὲν οὐδὲ λόγου τινὸς ἀξιώσομεν. τοῦτο δὲ τίς ἀγνοεῖ τῶν ἁπάντων, ὅτι πολλοὺς προςιόντας αὐτῷ δημοσίᾳ καὶ τῶν ἀγροικοτέρων, ὥστε τυχεῖν τινὸς ὧν ἄνθρωποι βασιλέων δέονται, παίων πὺξ δημοσίᾳ καὶ λὰξ ἐναλλόμενος οὕτω διετίθει κακῶς, ὥστε ἀγαπᾷν ἐκείνους τὸ μή τι παθεῖν χαλεπώτερον; (Daß er beim Rechtsprechen den Palast mit Geschrei und Getöse erfüllte, dieß will ich keines Wortes würdigen. Das aber, wem von Allen ist es unbekannt, daß er viele von den Landleuten, die vor ihn kamen, um etwas von demjenigen bei ihm auszuwirken, was die Leute von Fürsten zu erbitten pflegen, öffentlich mit Faustschlägen und Fußtritten so mißhandelte, daß jene froh waren, nur noch so davongekommen zu sein?)

78. Zu S. 44.

Ammian. XXII, 10: Levitatem agnoscens commotioris ingenii sui, praefectis proximisque permittebat, ut fidenter impetus suos aliorsum tendentes ad quae decebat monitu opportuno frenarent.

79. Zu S. 45.

Ein solcher mit Witz gesalzener Erlaß gegen die Christen ist z. B. Epist. XLII. Vgl. auch Socrat. H. E. III, 12.

80. Zu S. 45.

Gregor. Naz. Orat. IV, p. 122 A B. Ammian. Marcellin. XXV, 4. Julian. Misopogon, p. 338 sq.

81. Zu S. 46.

Die in der vorigen Anmerkung citirte und im Text übersetzte Stelle Gregor's lautet so: — ἐποίει με μαντικὸν ἡ τοῦ ἤθους ἀνωμαλία καὶ τὸ περιττὸν τῆς ἐκστάσεως —. οὐδενὸς γὰρ ἐδόκει μοι σημεῖον εἶναι χρηστοῦ αὐχὴν ἀπαγὴς, ὦμοι παλλόμενοι καὶ ἀνασηκούμενοι, ὀφθαλμὸς σοβούμενος ἢ περιφερόμενος καὶ μανικὸν βλέπων, πόδες ἀστατοῦντες καὶ μετοκλάζοντες, μυκτὴρ ὕβριν πνέων καὶ περιφρόνησιν, προσώπου σχηματισμοὶ καταγέλαστοι τὸ αὐτὸ φέροντες, γέλωτες ἀκρατεῖς τε καὶ βρασματώδεις, νεύσεις καὶ ἀνανεύσεις σὺν οὐδενὶ λόγῳ, λόγος ἱστάμενος καὶ κοπτόμενος πνεύματι, ἐρωτήσεις ἄτακτοι καὶ ἀσύνετοι, ἀποκρίσεις οὐδὲν τούτων ἀμείνους ἀλλήλαις ἐπεμβαίνουσαι καὶ οὐκ εὐσταθεῖς οὐδὲ τάξει προϊοῦσαι παιδεύσεως. Daß er aus diesen Eigenschaften des studirenden Prinzen gleich damals Unheil prophezeiht habe, dafür beruft sich Gregor auf das Zeugniß seiner damaligen Genossen.

82. Zu S. 47.

Gregor. Naz. Orat. III, p. 97 B: ὑμῶν (ἐστὶν, werfe Julian den Christen vor) ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ, πίστευσον, τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας. (Euer Theil ist die Unvernunft und Unbildung, und eure Weisheit geht über das: glaube! nicht hinaus.) Julian. ap. Cyrill. II, 39 A B: τῶν Γαλιλαίων ἡ σκευωρία — ἀποχρησαμένη τῷ φιλομύθῳ καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ, τὴν τερατολογίαν εἰς πίστιν ἤγαγεν ἀληθείας.

83. Zu S. 48.

Julian. ap. Cyrill. IV, p. 143 B: καὶ γὰρ οὐδὲ ἀπόχρη λέγειν· εἶπεν ὁ θεὸς, καὶ ἐγένετο. ὁμολογεῖν δὲ χρὴ τοῖς ἐπιτάγμασι τοῦ θεοῦ τῶν γινομένων τὰς φύσεις. So ist z. B.

— heißt es weiter — der körperliche Unterschied zwischen Germanen und Aethiopiern nicht in einem bloßen göttlichen Befehl (ψιλὸν ἐπίταγμα), sondern in der Beschaffenheit des Klima's u. s. f. begründet.

84. Zu S. 48.

Julian. ad Alex. epist. LI, p. 434 B C: τὰ κοινῇ καθ' ἡμέραν — παντὶ ὁμοῦ τῷ κόσμῳ παρὰ τῶν ἐπιφανῶν θεῶν δεδομένα πῶς ὑμεῖς οὐκ ἴστε; μόνοι τῆς ἐξ ἡλίου κατιούσης αὐγῆς ἀναισθήτως ἔχετε; μόνοι θέρος οὐκ ἴστε καὶ χειμῶνα παρ' αὐτοῦ γινόμενον; μόνοι ζωογονούμενα καὶ φυόμενα παρ' αὐτοῦ τὰ πάντα; — — — καὶ τούτων μὲν τῶν θεῶν οὐδένα προςκυνεῖν τολμᾶτε· ὃν δὲ οὔτε ὑμεῖς, οὔτε οἱ πατέρες ὑμῶν ἑωράκασιν Ἰησοῦν οἴεσθε χρῆναι θεον λόγον ὑπάρχειν.

85. Zu S. 49.

Liban. Orat. parental. §. 62. Ammian. Marcellin. XXII, 4.

86. Zu S. 49.

Liban. a. a. O. §. 138. Ammian. XVI, 5.

87. Zu S. 49.

Ammian. XVI, 5. XXV, 2: Imperator, cui non cupediae ciborum ex regio more, sed sub columellis tabernaculi parvis coenaturo, pultis portio parabatur exigua, etiam munifici fastidienda gregario. So im Felde; aber auch in pace victus ejus mensura atque tenuitas erat recte noscentibus admiranda, velut ad pallium mox reversuri. Liban. orat. parental. §. 85: οὐδὲν ἐλείπετο τῶν τεττίγων.

88. Zu S. 49.

Ammian. XXIV, 4. XXV, 4.

89. Zu S. 49.

Ammian. XVI, 5. XXV, 4. Liban. orat. parental. §. 84 sq.

90. Zu S. 49.

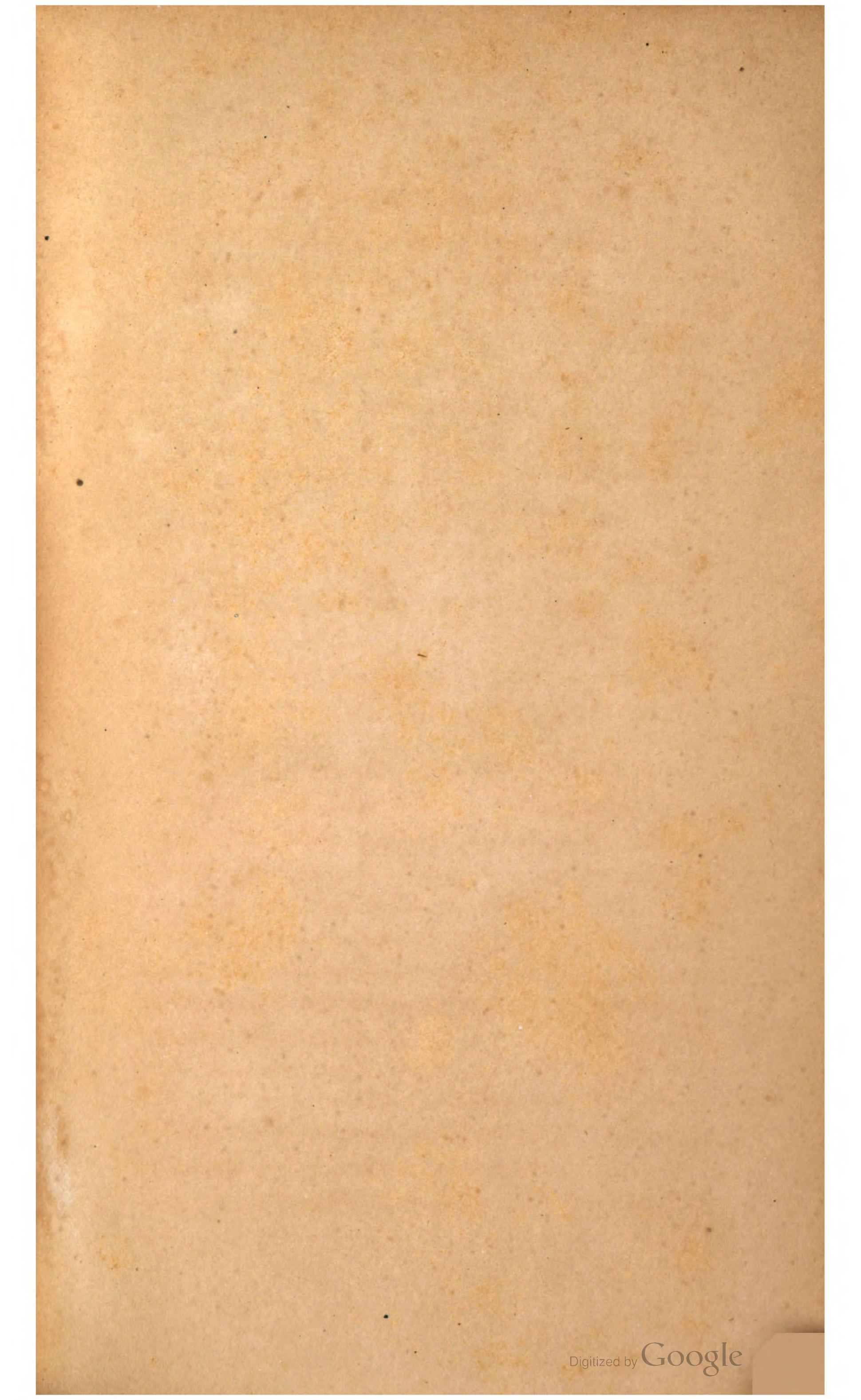
Ammian. Marcellin. XXII, 7.

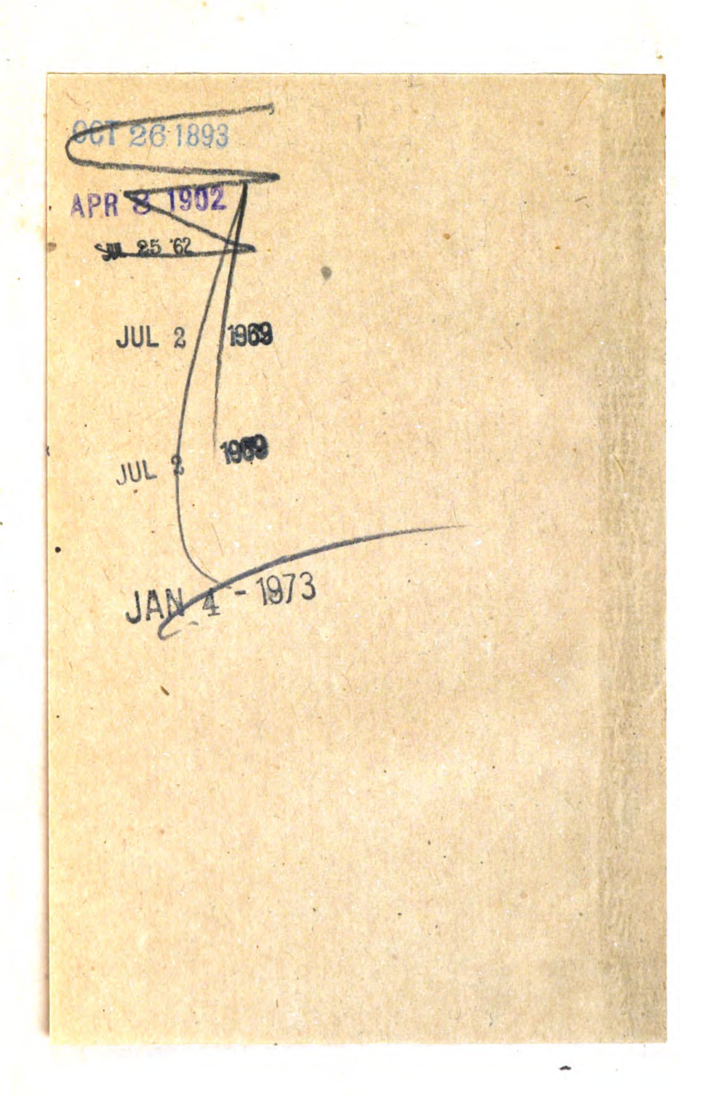
91. Zu S. 50.

Liban. or. par. §. 140. Ammian. XXV, 3.

92. Zu S. 52.

Theodoret. H. E. III, 25: *νενίκηκας*, *Γαλιλαῖε*. Abweichend Philostorg. VII, 15.





OCT 26 1893
APR 8 1902
JUL 25 '62
JUL 2 1969
JUL 2 1969
JAN 4 - 1973

